FELSEFE DÜNYASI

2022/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 75

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher
Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBİTAK ULAKBIM/TR DİZİN tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBIM/TR DİZİN since 2004.

Fiyatı/Price: 120,00 TL
Basım Tarihi : Temmuz 2022, 500 Adet

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 (312) 231 54 40
https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA
Tel: 0(312) 229 99 28

MUHYİDDİN EL-KÂFİYECİ'YE NİSPET EDİLEN *KİTÂBÜ'L-HİDÂYE Lİ-BEYÂNİ'L HÂLK VE'T-TEKVÎN* ADLI ESERİN NEŞRİ, TERCÜME VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 75, Yaz 2022, ss. 87-117.

Geliş Tarihi: 19.05.2022 | Kabul Tarihi: 27.06.2022

Ömer Ali YILDIRIM[*] & Kenan ŞEKER[**]

Araştırma ve Değerlendirme

Müellif Kâfiyeci'nin Hayatı

Kafiyeci'nin hayatı hakkında bilgi veren başlıca iki kaynak öğrencileri olan Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (öl.911/1505) *Buğyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳâti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*'ı ve Şemseddin es-Sehâvî'nin (öl. 902/1497) *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ* adlı eserleridir. Kâfiyeci'nin hayatı hakkında bilgi veren Taşkörülüzâde'nin *eş-Şekâikü'n-numâniyye*[1], Kâtip Çelebî'nin *Süllemü'l-vusûl*[2], Mehmet Süreyya'nın *Sicill-i Osmanî*[3] ve Bursalı Mehmet Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri*[4] gibi sonraki dönem çalışmalarının çoğunun bu iki kaynağa dayandığı görülmektedir. Genel olarak her iki kaynakta da benzer bilgiler bulunmakla birlikte Sehâvî'nin Kâfiyeci'nin hayatını kronolojik olarak takip etmemize imkân verecek şekilde yer yer olayların tarihini de yazdığı görülmektedir.

Kâfiyeci'yi tanıtan en temel kaynaklardan olan *Buğyetü'l-vuʿât* aynı zamanda onun öğrencisi de olan ve on dört yıl boyunca yanından ayrılmadığı-

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0003-3925-2275, e-mail: yildirimomerali@gmail.com

** Doktor Adayı, MEB, ORCID: 0000-0002-4912-1247, e-mail: kenanseker23@hotmail.com

1 Ahmet Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye = Osmanlı Âlimleri (Çeviri-Eleştirmeli Metin)*, ed. Derya Örs, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 188-122.

2 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 3 (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 146-47.

3 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, ed. Nuri Akbayar, c.4 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1109-10.

4 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen, c. 1 (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 377-80.

nı, kendisini bir baba gibi gördüğünü söyleyen önde gelen âlimlerden olan Celâleddin es-Süyûtî[5] (öl. 911/1505) tarafından kaleme alınmıştır. Bundan dolayı bu eserde verilen bilgilerin Kâfiyeci'nin hayatını daha yakından bildirdiğini hatta buradaki bilgilerin bir kısmının özellikle de ilim hayatının başlangıcına dair olanların doğrudan Kâfiyeci'nin kendi ifadelerini yansıttığını da söyleyebiliriz. Nitekim söz konusu eserdeki bazı ifadeler Kâfiyeci'nin Süyûtî'nin onun hayatını yazdığından haberdar olduğuna işaret etmektedir.

Süyûtî'nin söz konusu esere Kâfiyeci hakkında şeyhimiz ve hocaların hocası şeklindeki övgü dolu ifadelerle başladığı görülmektedir. Burada o, Kâfiyeci'nin ismini Muhyiddin Ebû Abdullah el-Kâfiyeci el-Hanefî olarak kaydeder. Anadolu'dan olduğu için "er-Rûmî" olarak anılmakla birlikte Manisa'nın Saruhan ilçesine bağlı bir köy olan Gökeçeköy'de doğmasına rağmen (788/1386) "el-Bergamî" olarak kaydedilmiştir.[6] Şehirde Türklerin tarihi daha eski olmakla birlikte Kâfiyeci'nin doğduğu dönemde şehir Saruhanoğulları'nın hâkimiyetindeydi.[7] Kendisine verilen Kâfiyeci lakabı ise İbn Hacib'in (öl. 646/1249) Arap diline dair yazdığı ve nahiv konusunda oldukça şöhretli bir eser olan *el-Kâfiye* adlı eserini çokça okuduğu ve okuttuğu içindir.[8]

Küçük yaşlarından itibaren öğrenim hayatına başladığı ve temel eğitimini Anadolu'da o dönemde farklı beyliklerin hâkimiyetinde olan medreselerdeki hocalardan aldığı anlaşılmaktadır. İlk hocaları arasında isminden övgüyle bahsettiği, Osmanlı medreselerinin önde gelen hocalarından ve aynı zamanda akli ilimler ve mantık alanında da bir otorite olarak kabul edilen Molla Şemseddin Fenerî (Molla Fenârî) (öl. 834/1431),[9] Teftâzânî'nin öğrencisi olan Burhâneddin Haydar b. Muhammed el-Hâfî el-Herevî (780/1378 – 854/1450), Şeyh Vâcid,[10]Abdullatif İbn Melek (öl. 821/1418), Muhammed el-Bezzâzî el-Kerderî (öl. 827/1424) ve eş-Şems b. 'Anezî[11] gibi isimler yer alır.

5 Celâlüddîn Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, c. 1 (Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1964), 118.

6 Süyûtî, 1:117. Süyûtî'nin babasını henüz beş yaşındayken kaybettiği bilinmektedir. Bk. Özkan Halit, "Süyûtî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 188. Süyûtî, ayrıca Kâfiyeci'nin kendisine babasıyla yakın arkadaş olduklarını söylediğini aktarır. Söz konusu bu arkadaşlar elbette ancak Kâfiyeci'nin Kahire'ye gelmesinden sonra başlamış olabilir. Şemseddin Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, c.7 (Beyrut: Dâru'l-Cîl, t.y.), 259.

7 Feridun Emecan, "Saruhanoğulları", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

8 Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:260. *el-Kâfiye*'ye bizzat İbnü'l-Hâcib'in kendisinin yazdığı da dâhil olmak üzere yüz civarında şerh ayrıca da haşiye ve talikler yazılmıştır. Bk. Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 57.

9 Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, 1:98. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*, 54-64.

10 Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ, 7:259-60.

11 Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, (I-II), thk. Muhammed Ebû'l-Fazl-İbrâhim (Kahire: Dâru Ihyâi Kütübi'l-'Arabiyye – İsâ el-Bâbî el-Halebî – Şurekâhu, 1967), I/549.

Küçük yaştan itibaren ilmi çalışmalarıyla birlikte rihle hayatının da başladığı anlaşılan müellifin acem şehirleri, Kırım (Tatar), Sûriye ve Mısır gibi farklı coğrafyalara seyahat ederek önde gelen âlimlerle görüştüğü anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında bilgi veren en temel kaynaklar olarak bahsettiğimiz her iki kaynak da müellifin Suriye ve Mısır bölgesine seyahat ettiğini ittifakla kaydetmekle birlikte bir diğer önde gelen öğrencisi Sehâvî, Kâfiyeci'nin Şam ve Kudüs gibi şehirlere seyahat ettiğini otuzlu yaşlarının sonlarına doğru da Kahire'ye geçtiğini söyleyerek müellifin hayatını kronolojik olarak takip etmemize yardımcı olmaktadır.[12]

Kâfiyeci'nin Memlük Sultanı Eşref Barsbay (1422-1438) döneminde Kahire'ye gittiği kabul edilir. Mısır'a gittiği dönemde önce Berkûkiyye'de senelerce gözden uzak bir hayat yaşadığı (resmi görevlerden uzak olması anlamında) söylenir. Bu dönemde Mâlikî mezhebinden olan ve 1420-1439 yılları arasında Mısır Mâlikî baş kadılık görevini de sürdüren Bisâti (öl. 842/1430) ve ünlü hadis âlimi ve Mısır'ın Şâfiî baş kadısı İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) gibi önde gelen âlimlerle görüşmüş ve sonra bir süreliğine el-Muhib İbnü'l-Eşkar'ın yanında kalmıştır.[13] Nitekim daha sonra kendisi de orada Hanefîler'in baş kadısı konumuna gelecektir. Bu dönemde önde gelen bazı âlimlerin onun dersine katıldığını kaynaklar tarafından ifade edilmektedir.[14]

842/1438 yılında Eşref Şaban zaviyesinde baş müderris olarak dersler vermeye başlamıştır.[15] Onun, Eşref Barsbay türbesi baş müderrisliğine getirildiği ve birçok öğrenciye ders verdiğinden bahsedilmektedir. Burada Hanefî mezhebinin önde gelen hocalarından *Fetḥu'l-ḳadîr li'l-ʿâcizi'l-faḳīr*'in yazarı İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) kendi isteğiyle ayrıldıktan sonra Şeyhûniye Medresi'nin baş müderrisliğine getirilmiştir.[16] Bu göreve getirilme tarihini Sehâvî 858/1454 olarak kaydeder[17] ki bu İstanbul'un fethini takip eden yıldır. İbnü'l-Hümâm'ın da Şeyhûniyye Hankâhı şeyhliğinden 1454'te ayrıldığı bilinmektedir.[18] İlmi çevrelerce oldukça saygın bir isim haline gelen Kâfiyeci, döneminde Mısır Hanefîliğinin reisi olarak kabul edilmiştir.

12 Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:260.

13 Sehâvî, 7:260.

14 Sehâvî, 7:260.

15 Sehâvî, 7:260.

16 Bkz. Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, 1:117. Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:260.

17 Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:260.

18 Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 87.

Kahire'deki öğretim faaliyeti boyunca birçok öğrencinin ondan ders aldığı, kendisi daha hayatta iken öğrencilerinin dönemin önde gelenleri arasına girdiğini Sehâvî aktarır.[19] En fazla öne çıkan öğrencileri arasında çok yönlü kimliğiyle tanınan ve meşhur âlimlerden olan Celâlüddîn es-Süyûtî, oldukça yaygın bir şekilde tanınan Şâfiî fakihi ve aynı zamanda akli ilimlerde de yetkin bir isim olan Zekeriya el-Ensârî (öl. 926/1520), Takıyyüddin b. Müşhir, Şehâbeddin b. Esed ve Abdulkadir Ahmed ed-Demîrî gibi isimler sayılabilir.[20] Kâfiyeci'nin bu öğrencilere daha çok dil ilimleri ve akli ilimler alanında ders verdiği tahmin edilmektedir.[21]

Kâfiyeci hem Süyûtî hem de Sehâvî'nin bildirdiğine göre 879/1474 yılında Kahire'de vefat etmiştir.[22] Naaşı Eşrefiye Türbesi'nin yanına yaptırdığı türbeye defnedilmiştir.

Kâfiyeci'nin özelikle akli ilimler alanında iyi yetiştiği kelam, nahiv, sarf, irab, beyan, cedel, mantık, felsefe, tıp ve astronomi alanında döneminin önde gelen isimleri arasında yer aldığı hatta bu konularda zirve şahsiyet olduğu ifade edilmektedir.[23] Sadece akli ilimler alanında değil fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimler sahasında da önde gelen isimler arasında yer almış ve bu alanlarda da eserler telif etmiştir.

Kişilik özellikleri arasında ilimlerdeki yetkinliği yanında Ehl-i Sünnet çizgisinde bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu ve ileri yaşlarında da yoğun bir ibadet hayatı içerisinde bulunduğundan bahsedilir.[24] Gerek Süyûtî gerekse de Sehâvî hem dindarlığından hem de itikattaki çizgisinden övgüyle bahsederler.

Kâfiyeci'nin yoğun ilmi hayatı içerisinde birçok eser kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Süyûtî, akli ilimler alanındaki eserlerinin sayısı konusunda hocasına bir soru yönelttiğini onun da kendisine bu alanda birçok eser yazığını, bunların sayısını kendisinin de tam olarak bilmediğini ve hatta bazı teliflerini unuttuğunu söylediğini aktarır.[25] Buradan hareketle Kâfiyeci'nin

---

19 Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:260.

20 Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 154.

21 Bkz. Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-mülûk ve Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyaset Nameleri (İnceleme, Eleştirmeli Metin, Çeviri)*, haz. Nail Okuyucu, Ed. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,2018), 14.

22 Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, 1:118; Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:261.

23 Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, 1:117. Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:261.

24 Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, 1:118.

25 Süyûtî, 1:117.

akli ilimler alanında velût bir yazar olduğunu söyleyebiliriz. Sehâvî de onun eserlerinin sayısının yüzden fazla olduğunu bunların genelde küçük hacimli eserler olduğunu söyler.[26]

Eserlerinin genelde muhtasarlar olduğu, en önemli eserlerinin de nahiv ve irab gibi dil bilgisi alanındakilerle iki şehadete dair yazdığı şerh olduğu ifade edilir. Onun ve akli ilimlere dair konuları içeren eserlerinin yanı sıra hadis ve tefsir alanında muhtasarları olduğu belirtilmektedir.[27]

Süyûtî onun eserleri hakkında genel değerlendirme şeklinde bazı cümlelere yer vermekle birlikte eserlerine dair bir liste vermeyip onun eserlerinden sadece üçünün adını zikreder. Bunlar; *Şerhu Kavâidi'l-'îrâb* ve *Şerhu Kelimeteyyi'ş-şehâde* ve *et-Teysîr*'dir.[28] Ayrıca o, son zikredilen eserin üç fasikül kadar olduğunu söyler. Söz konusu bu eseri İsmail Cerrahoğlu *et-Taysîr fî ḳavâʿidi ʿilmi't-tefsîr* ismiyle Türkçe tercümesiyle birlikte 1989 yılında yayımlamıştır.[29]

Sehâvî'nin hocası Kâfiyeci'ye ait daha fazla eserin ismine yer verdiği görülmektedir. Kâfiyeci'nin öne çıkan eseri arasında yer alan dil bilime dair eserinin adını Sehâvî *Şerhu'l-Kavâidi'l-kübrâ* şeklinde kaydetmektedir. Bu eser Fahreddin Kabâve tarafından *Şerḥu Ḳavâʿidi'l-iʿrâb li-İbn Hişâm* ismiyle neşr olunmuştur.[30] Taşköprülüzâde Kâfiyeci'nin istisna konusundaki bir eserini bizzat görüp okuduğunu söyler.[31] Bursalı Mehmet Tahir de *Osmanlı Müellifleri*'nde Kâfiyeci'ya ait olduğunu söylediği toplamda kırk bir adet eserin ismini zikretmektedir.[32]

Diğer eserlerinden bazıları şunlardır; *Şerḥu Kelimeyyeti'l şehâdeti ve'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ, Şerhu'l-Hidâye, Telhîsü'l-Câmi'i'l-kebîr, el-Envâr fî ʿilmi't-tevḥîd (Envârü's-saʿâde fî şerhi kelimeteyi'ş-şehâde), Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye, el-Feraḥ ve's-sürûr fî beyâni'l-meẕâhibi'l-erbaʿati fi'l-ʿuṣûr,*[33] *Ḫulâṣatü'l-aḳvâl fî ḥadîs̱i "İnneme'l-aʿmâlü bi'n-niyyât", İḳdü'l-ferâʾid min baḥri(taḥrîri)'l-fevâʾid, el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-es̱er, el-Muḫtaṣar fî ʿilmi't-târîḫ, Nüẕhetü'l-iḫvân fî tefsîri ḳavlihî*

26 Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:260.

27 Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳâti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, 1:118.

28 Süyûtî, 1:118.

29 Muhyiddin Ebû Abdullah el-Kâfiyeci, *Kitâbû't-Taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tafsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu, 2. bs (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989).

30 Muhyiddin Ebû Abdullah Kâfiyeci, *Şerhu Kavâidi'l-'irâb li-İbn Hişâm* (Dımeşk: Dâru't-Talâs, 1989).

31 Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye*, 122.

32 Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:379-80.

33 Hasan Özer, "Kâfiyecî ve 'Kitâbu'l-Ferah ve's-Surûr fî Beyâni'l - Mezâhibi'l-Erbe'a' Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 12 (2008): 277-300.

teʿâlâ "Yâ Lûṭu innâ rusülü rabbike, Nüzhetü'l-aṣḥâb eserlerin yanı sıra çoğunluğu halen yazma halinde olan başka eserleri de mevcuttur.[34]

Kitâbü'l-Hidâye li-Beyâni'l-Halk ve Tekvîn Adlı Eser ve Tekvin ve Halk Tartışması

Kâfiyeci'nin bu risalesinin temel konusu tekvin sıfatıdır. Tekvin sıfatının Allah'ın zâtî sıfatları arasında yer alıp almadığı kelam ilminde ilk dönemlerden itibaren önemli meseleler arasında yer almış hatta zaman içerisinde Mâtürîdîlik ve Eş'ârîlik arasındaki en önemli ayrılık göstergelerinden biri olarak da kabul edilmiştir.[35] Döneminin önde gelen Hanefi – Mâtürîdî âlimlerinden biri olarak şöhret bulan Kâfiyeci de mezkur tartışmaya dair bu risaleyi yazmıştır. Eserde hem tartışmanın arka planı hem de temel meseleler oldukça öz ve yoğun bir şekilde ortaya konulmuştur. Tartışmaya dair Kâfiyeci kendi yaklaşımına da eserde yer verir.

"Tekvin" olmak, meydana gelmek gibi anlamlara gelen *kevn* kökünden türemiştir. Kelime bu haliyle tef'il babından mastardır (*kevvene – yükevvini – tekvînen*). Anlam itibariyle de oluşturmak, meydana getirmek ve yaratmak gibi anlamlara gelir. Terim anlamı itibariyle de Allah'ın âlemi yaratması ve yoktan yaratma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[36] Allah'ın âlemi yaratması konusunda Kur'ân'da en fazla kullanılan kelimelerin başında *halk* kökünden türeyen ifadeler yer almakla birlikte bunun yanında *ibda', bâri', sânî', fâtır, inşâ, ihdâs,* gibi kelime ve türevleri de kullanılır. Tekvin ise bu türeviyle Kur'ân'da geçmediğine işaret edilmiştir.[37]Bununla birlikte özellikle Mâtürîdîler'le birlikte bu kavramın Allah'ın yaratma sıfatını ifade etmek üzere yaygın bir kullanıma ulaştığı görülmektedir. Nesefî *Tabsıratü'l-edille*'de tekvin, tahlîk, halk, îcâd, ihdâs ve ihtiranın eş anlamlı kelimeler olduğunu söyler.[38] Buradan hareketle tekvin denilince Allah'ın yaratma ve varlık vermesiyle ilgili sıfatların tamamının kastedildiğini söyleyebiliriz.

---

34 Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 3:146. Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154-155.

35 Mustafa Aykaç, "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şehu'l-'Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme", *Kader* 18, sy 1 (2020): 1-30.

36 Allah hakkında kullanıldığında ezelilik ifade ettiği ve kelamcıların bu köke yoktan yaratma anlamı verdiklerine dair bk. el-Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 445. Nesefî, tekvînin yok olanın yokluktan varlığa çıkarılması anlamına geldiğini söyler. Bk. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2. bs, c. 1 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 400.

37 Erkan Yar, "Allah'ın İsimlerinin İnsanın Kişilik Gelişimine Etkisi", c. 1 (Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu, Ordu, 2016), 172-73; Mehmet Ata Az, "Tanrı'nın Sıfatları", içinde *Din Felsefesi* (Ankara: Bilay, 2018), 133.

38 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:400.

Allah'a tekvin sıfatının atfedilmesi konusu Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasındaki önemli tartışma noktalarından biridir[39] Mâtürîdîler tekvin sıfatının Allah'ın zâtî sıfatları arasında yer aldığını söylerken,[40] Eş'arîler Allah'a bu sıfatın nispetini gereksiz görürler. Onlar, Mâtürîdîler'in tekvin sıfatına yükledikleri anlam ve işlevleri zâtî sıfatlardan olan kudret sıfatına yükleyerek bunun haricinde bir tekvin sıfatını kabul etmezler.[41] İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler tekvini Allah'ın âlemi ve onun her bir parçasını varolma vaktinde iradesi ve ilmine göre var etmesi anlamında kullanırlar.[42]

Kur'ân'da Allah'ın bazı sıfatlarından bahsedilmektedir. Kelamcılar ve filozoflar Kur'âni bir ulûhiyet anlayışını şekillendirirken Allah'a atfedilen sıfatları gruplandırmaya gitmişlerdir. Bu konudaki genel yaklaşımdan hareketle Allah'a atfedilen sıfatlar ilk başta (i) zâtî ve (ii) fiili ve (iii) haberi olarak üçe ayrılabilir. Zâtî sıfatlar, zâtın ne ise o olarak nitelendirilmesinin gerektirdiği sıfatlardır. Bu sıfatlar doğrudan zâtın varlığına ait olduklarından zât varolduğundan beri onunla birlikte bulunurlar. Zâtın bulunup da bu sıfatlara sahip olmadığı bir dönem ya da varlık durumu düşünülemez. Bu sıfatların bulunmaması zât hakkında bir eksikliğe yol açar. Allah'ın hay olması, âlim olması gibi sıfatlar bu gruba girer.

Zâtî sıfatlar da kendi içerisinde sübûtî ve selbî sıfatlar olarak ikiye ayrılır. Selbî sıfatlar negatif teolojiyle ilgili olup zâta her hangi bir yükleme yapılamayacağı görüşüne dayanırken, sübûtî sıfatlar ise zâta olumlama şeklinde yüklenen ve onunla birlikte bulunan niteliklerdir. Bu ayrıma göre "Allah başlangıcı olmayandır" ve "Allah cahil olmayandır" gibi nitelemeler selbî sıfatlar iken "Allah canlıdır" ve "Allah âlimdir" gibi nitelendirmeler de sübûtî nitelendirmelerdir.

Fiili sıfatlar ise Allah'ın zâtını niteleyen sıfatlar değil de O'nun âlem üzerindeki etki ve tasarrufunu gösteren sıfatlardır. Allah'ın rızık vermesi, öldürmesi, diriltmesi ve yaratması fiili sıfatları içerisinde yer alır. Bu sıfatların ezeliliği konusunda Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâtürîdîler bu sıfatları da ezeli kabul ederken Eş'arîler ise bunları ezeli kabul etmezler.[43]

---

39 Fahreddin er-Râzî, Mâverâünnehir bölgesinde Mâtürîdî âlimlerle yaptığı on altı tartışmaya yer verdiği *Münâzarât* adlı eserinde iki tartışmayı tekvin ve mükevven konusuna ayırır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât: Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera, 2021), 36-48.

40 Yar, "Allah'ın İsimlerinin İnsanın Kişilik Gelişimine Etkisi", 173.

41 Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât: Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, 38.

42 Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, *Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum*, c. 1, ; (Beyrut : Mektebetu Lübnan, 1996), 505.

43 Aliyyül Kârî, *İmam Âzam Fıkh_ı Ekber Aliyyül_Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 3. bs (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 55.

Allah'ın haberi sıfatları ise varlığı ancak âyet ya da hadislerde bildirilmiş olan sıfatlardır. Bu yollardan biriyle haber verilmese bu sıfatlar Allah'a yüklenemez. O'nun eli, yüzü olması, gelmesi vs. nitelemeler ancak sağlam bir habere dayanarak O'na nispet edilebilir.[44]

Sıfatlar konusunda İslam düşüncesindeki farklı fırka ve düşünce çevrelerine genel olarak baktığımızda filozoflar, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet fırkaları arasında görüş ayrılıkları bulunduğu görülmektedir. Genel olarak filozoflar ve Mu'tezilî kelamcıların Allah'ın zâtından ayrı sıfatların varlığını kabul etmezken Mâtüridî ve Eş'arî kelamcıların ise bu sıfatları zâttan ne ayırabildikleri ne de zâtın aynı kabul edebildikleri görülmektedir. Zâttan ayrı ezeli sıfatların varlığını kabul etmeyenlerin görüşlerinin gerisinde tevhide ve tenzihe yaptıkları vurgunun bulunduğu anlaşılmaktadır.[45] Sıfatları zâtın ne aynı ne de gayri kabul edenlerin görüşlerinin gerisinde ise hem gaipteki faili şahittekine kıyasla anlamaya çalışmaları hem de dünyada bulunan kötülük, fesat, şer gibi niteliklerin bu sıfatların varlığı kabul edilmediği durumda doğrudan Zâtı İlâhiye'ye nispet edilmesi gerekeceği, bunun da kabul edilmesinin mümkün olmadığı şeklindeki bir tenzih anlayışı bulunmaktadır.[46]

Zât ve sıfatların ne aynılığını ne de gayrılığını kabul etmeyen Mâtürîdîler'le Eş'arîler hangi sıfatların ezeli olduğu konusunda ayrılırlar. Mâtürîdîler hem zâtî hem de fiili sıfatları ezeli kabul ederken Eş'arîler sadece zâtî sıfatları ezeli kabul ederler. Mâtürîdîler'in bu konuda Allah'ın zorunlu varlık olmasının hem zâtını hem de isim ve sıfatlarını kapsadığı ve de Allah'ın zatının hâdislere mahal olamayacağı gibi bir kısmını filozoflarında kabul ettiği gerekçelerden hareket ettikleri görülmektedir. Ayrıca, İmam Mâtürîdî ezelde zâtı itibariyle fail olmayanın sonradan da fail olarak nitelendirilemeyeceğini söyleyerek bir bütün olarak fiili sıfatların zâta ezeli bir nispetle bağlanması konusundaki tavrını ortaya koymaktadır.[47] Eş'arîler'in ise bu sıfatları melzumlarıyla birlikte ele alarak, sıfatların ezeli olması durumunda bunların melzumlarının da ezeli olacağı kaygısından hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Eş'arîler'e göre örneğin rızık verme sıfatı ezeli ise bu, rızık verilenlerin de ezeli olmasını gerektirecektir.

---

44 Muhammed b. Hasan İbn Furek, *Makâlâtüş-Şeyhi Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 40.

45 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:262.

46 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, 3. bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005), 61; Mehmet Ata Az, "Ilâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekligi Meselesi", içinde *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*, 1. bs (İstanbul: İz, 2021), 267-77.

47 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 61.

Zâtî sıfatların sayısı Ebû Hanife'nin (öl. 150/767) *Fıkhu'l-ekber*'inde yedi olarak kabul edilir. Bunlar; hayat, kudret, ilim, kelam, semi, basar ve irade sıfatlarıdır.[48] Daha sonra Mâtürîdîler buna tekvin sıfatını da ekleyerek zâtî sıfatların sayısını sekize çıkardılar. Ebû Mansur el-Mâtürîdî tekvin sıfatının reddedilerek evrenin Allah'a nispet edilmesini evrenin Allah'a nispet edilmeksizin kendi kendisiyle açıklanmasına eş tutmaktadır.[49] Ona göre tekvinin, bir anlamda, Allah'ın âlemi yaratmasının gerisinde bulunan mana ya da sebep olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebep olmaksızın evrenin Allah'a nispet edilmesiyle başka her hangi bir şeye nispet edilmesi arasında fark yoktur. Eş'arîler ise tekvin sıfatının zâtî bir sıfat olmayıp fiili sıfatlardan olduğunu ve ezeli de olmadığını söylediler.

Matürîdîlere göre tekvin sıfatı tıpkı ilim, kudret semî' ve basar sıfatları gibi kadîm sıfatlardandır.[50] Onların bu konudaki delilleri temelde (i) iştikaka ve (ii) kadîmin hadise mahal olmamasına dayanır. İştikak yönünden onların çıkarımları hâlik, âlim gibi isimlerin bir manadan türemiş (*müştâk*) olmasına dayanır. Âlim demek kendisinde ilim manası ortaya çıkmış olan yani ilme sahip olan demektir. Hâlik ismi ve diğer isimler de böyledir. Konuşmayana mütekellim denilemeyeceği gibi rızık vermeyene de rızık verici (*Rezzak*) denilemez.[51] Buna göre, Allah'ın âlim ya da rezzâk olarak nitelendirilmesi O'nda bu anlamların sürekli olarak bulunması yani ezeli olmaları anlamına gelmektedir.

Bu niteliklerin ezeli olmaksızın Tanrı'da bulunduğunu söylemekle de bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu durumda öncelikle Tanrı'nın hâdislere mahal olmasını kabul etmek gerekir. Bu ise çelişik bir durumdur.

Eş'arîler kudret sıfatı varken tekvin sıfatına gerek olmadığını söylerler. Buna karşılık Mâtürîdîler ise zinaya kadir olanın zâni olarak nitelendirilemeyeceği şeklindeki argümanlardan hareketle buna karşı çıkarlar. Yaratmaya kudreti olması demek yaratıcı olmak anlamına gelmemektedir.[52] Mâtürîdîler'e göre kudret yaratmaya güç yetirme anlamındadır; yaratma anlamında değil.

48 Kadir Gömbeyaz, "Onyedinci Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Fıkh-ı Ekber Çevirisi: Ebû Ahmedzâde ve Terceme-i Fıkh-ı Ekber'i", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11, sy 1 (2021): 95. Eş'arî bir kelamcı olarak Râzî'nin saydığı sekiz sıfat konusunda bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-â'liyye mine'l-'ilmi'l-İlâhiyye*, c.3 (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1987), 221. Râzî bu sekiz sıfatın akli olarak temellendirilmesine dair kısa bir izahı *Münâzarât*'ta sunar. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât: Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, 38.

49 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 60-61.

50 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:402.

51 Nesefî, 1:261. Ayrıca bk. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 61.

52 Nûreddîn es-Sâbûnî, *El-Kifâye fî'l-hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 140-41.

Mâtürîdîler'in tekvinin ezeli bir sıfat olması konusundaki bir diğer delilleri bir tür ikileme dayanmakta olup Sâbûnî *el-Kifâye fî'l-hidâye*'de bu delile yer verir. Eğer tekvin hâdis bir sıfat ise bu durumda Allah'ın bu sıfatı sonradan yaratması için kendinde bulunan bir "yaratıcı" olma sıfatına sahip olması gerekmektedir. Bu durumda O'nda tekvinden önce bulunan bu yaratma sıfatının ezeli olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Eğer ezeli ise bu tekvinin Allah'ın zatıyla ezeli bir sıfat olduğu anlamına geldiği gibi eğer ezeli değilse de bu durumda O'nun için de başka bir yaratma sıfatına ihtiyaç duyulacak bu durum sonsuza kadar devam edecektir.[53]

Eş'arîler'in tekvinin kıdemine yönelik bir diğer itirazları da tekvin ve mükevveni lazimi fiillerden kabul etmelerine dayanır. Onlar, kırmanın kırılanın varlığını gerektirmesi, yaralamanın yaralananın varlığını gerektirmesi gibi tekvinin de mükevvenin varlığını gerektireceğini, tekvin ezeli olarak kabul edildiğinde mükevvenin de yani, âlemin de ezeli olmasının gerekeceğini söylerler.[54] Onların bu konusundaki itirazlarına Mâtürîdîler tekvinin kadîm, mükevvenin ise hâdis olduğunu söyleyerek karşılık verirler. Onlar tekvin ve mükevven arasındaki ilişkiyi ilim ve mâ'lûm, kudret ve makdûr, irade ve murâd arasındaki ilişkiye benzetirler. Allah'ın ilim sıfatı ezeli iken bilinenler hâdis, kudret ezeli iken makdûr hâdis ve irade ezeli iken murâd ise hâdistir. Tekvin ve mükevven arasındaki ilişki de onlara göre bu şekildedir.[55]

Mâtürîdîler'e göre mükevven zâtı itibariyle hâdis yani, sonradan olan anlamına geldiğinden zorunlu olarak kadîm olandan farklıdır. Bu ifadeler bu haliyle İbn Sînâ gibi filozofların âlemin zât bakımından değil de zaman bakımından ezeli olduğu şeklindeki görüşlerini açıklamak için kullandıkları ifadelere benzemektedir. Onlara göre âlem zâtı itibariyle mümkün zâtı dışındaki bir sebepten dolayı zorunludur (*mümkün bi zâtihi ve vacib bi gayrihi*). Ancak bu noktada Mâtürîdîler tekvinin ezeli olmasının âlemin ezelde meydana gelmesi anlamında almayıp, bunun âlemin var olma vaktinde Allah'ın bilgi ve iradesi doğrultusunda tekvinle var olması anlamına geldiğini söylerler.[56]

Risâlenin Müellife Aidiyeti ve Adı

Kâfiyeci'nin hayatını yazan öğrencilerinden Süyûtî ve Sehâvî hocalarının farklı konularda çok sayıda eseri olduğunu söylerler ama bu eserlere dair

53 es-Sâbûnî, 141.

54 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:405. Krş. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-u'lemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ty.), 186.

55 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:402. Ayrıca bk. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 61-62.

56 es-Sâbûnî, *El-Kifâye fî'l-hidâye*, 143-44. Ayrıca bk. Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1:402.

bir liste aktarmazlar. Süyûtî hocasının eserlerinden bahsederken onun farklı ilimlerdeki yetkinliğine yönelik akli ilimlerde döneminin en ileri gelenlerinden olduğu hatta döneminde kimsenin bu alanlarda onun seviyesine erişemediğini, bu alanlarda büyük bir hoca olduğunu söyler. Yukarıda da geçtiği gibi özellikle kelâm, dil ilimleri, cedel, mantık ve felsefe alanlarını zikreder. Bu alanlara ilaveten de fıkıh, tefsir ve hadis gibi alanlarda da yetkin bir isim olduğunu söyler.

Süyûtî hocasının eserlerinin sayısı konusunda onun özellikle akli ilimler alanındaki eserlerinin fazlalığını öne çıkararak bu "alandaki eserleri sayısızdır" diyerek ifade eder. Nitekim bu konuda Kâfiyeci'nin kendisinin de belli bir sayı belirtmekten çekindiği geçmişti.[57]

Bir diğer öğrencisi olan Sehâvî de hocasının ilimlerde ve akli ilimlerde otorite olduğunu vurgular, onun eserlerinin sayısının yüzden fazla olduğunu söyler ve şerh, haşiye ve muhtasar şeklindeki bazı eserlerinden bahseder.[58]

Kâfiyeci'nin kendisinden ve de öğrencilerinden eserlerinin listesine dair bir bilgi gelmemesine, ayrıca her iki öğrencisinin de hocalarının eserlerinin isimlerine dair fazla bilgi vermemelerine rağmen müellifin ilimler alanındaki yetkinliği ve şöhretinden dolayı eserlerinin isimleri sonraki dönem bilginlerinin ilgi alanı içerisinde olmuş ve eserlerinin listesi yapılmaya çalışılmıştır. Kâfiyeci ve eserleri üzerine çalışmalar yapan yakın dönem araştırmacılarından İsmail Cerrahoğlu, Abdul Vahid el-Cehdânî, Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Sefa Yavuz gibi araştırmacıların da Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'una, Bağdatlı İsmail Paşa'nın bu esere yönelik zeyli olan *Kitâbu Îzâhi'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esmâ'i'l-kütübi ve'l-funûn*'una, Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* ve Carl Brockelman'ın *Gechichte Der Arabischen Litteratur* adlı eseri gibi eserlerde yer alan bilgilerden hareketle Kâfiyeci'nin eserlerine dair hazırladıkları listelerde burada yayımladığımız "Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvin"'e yer vermişlerdir.[59] Ancak araştırmalarımızda Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın eserlerinde Kâfiyeci'ye bu eserin atfedildiğini tespit edemedik.

57 Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, 1:117.

58 Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:260.

59 Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:379; Kâfiyeci, *Kitâbû't-Taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tafsîr*, 15; Abdu'l-Vâhid Cehdânî, *el-'Allâmetü Muhyî'd-dîn el-Kâfiyecî (Hayâtühü ve musannâfâtühü)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971), 85.; Carl Brockelmann, *Gechichte Der Arabischen Litteratur*, c. 2 Supplement (Leiden: E. J. Brill, 1938), 141; Muhyiddin Ebû Abdullah Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr* (Kahire: Mektebtü'l-Kudsî, 1998), 12; Sefa Yavuz, "Muhyiddin el-Kafiyeci'nin Nüzhetü'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Gerek Osmanlı dönemi gerekse de günümüz bilgin ve araştırmacıların şehadetlerine gerekse de öğrencilerinden gelen Kâfiyeci'nin akli ilimler alanındaki yetkinliği ve bu alanda birçok telifi bulunduğu ve bunların da çoğunlukla kısa eserler olduğu şeklindeki bilgilere bu eserin Kâfiyeci'ye aidiyeti konusunda güçlü bir kanaat oluşturmaktadır.

Eserin Kâfiyeci'ye ait olması hususundaki kanaatimizi güçlendiren bir diğer husus da eserde kullanılan üsluptur. Bu eserin yazılış üslûbu Kâfiyeci'nin diğer eserlerinden aşina olduğumuz üslûpla oldukça benzerlik göstermektedir. Müellifin özellikle فإن قلت, قلت / "Eğer dersen, derim ki", "... soracak olursan şöyle cevap veririm" şeklindeki ve soru- cevaplı anlatım tarzı bu eserde de karşımıza çıkmaktadır.[60] Bu da söz konusu eserin Kâfiyeci'ye aidiyeti ihtimalini güçlendiren bir diğer gösterge olmaktadır.

Eserin bizim neşrimizde esas aldığımız nüshası da Kâfiyeci'nin hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Kahire'de Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de 395 nolu koleksiyonda yer almaktadır. Eser söz konusu kütüphanede müellif olarak Kâfiyeci'nin ismiyle kaydedilmiştir. Eser söz konusu koleksiyonda "el-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvin" ismiyle kaydedilmiştir. Eserin hemen girişinde müellif bu eserin ismi olarak "Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvin" ismini zikrettiği için biz de çalışmamızda bu ismi esas aldık.

Eserin İçeriği ve Sistematiği

Kâfiyeci'nin öğrenim hayatı dikkate alındığında görülebileceği üzere müellif oldukça geniş bir alanda disiplinler arası diyebileceğimiz bir eğitim almıştır. Bu çeşitlilik öğretim hayatında da yazdığı eserlere yansımıştır. Burada üzerinde çalıştığımız *Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvîn* adlı eser hem kelâm hem de felsefede işlenen önemli sorunlar arasında yer alan Tanrı'nın sıfatları konusuyla ilgilidir. Risâle genel kapsam olarak sıfat konusuyla ilgili olmakla birlikte sorunu bu genellikte ele alan bir çalışma olmayıp doğrudan Tanrı'nın zâtî sıfatları arasında kabul ettiği ve Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasında önemli tartışma konularından biri olan tekvin sıfatına odaklanmaktadır.

Kapsam olarak eserin odağındaki sorun tekvin sıfatıdır ancak bu sıfat hakkında yapılan incelemede müellif tartışmanın arka zemini oluşturmak için "itibar" ve "dış (*hâriç*)" konularını öncelikli olarak ele alır. Buradan oluşturulan zemin üzerinden de tekvin sıfatı konusunda Mâtürîdîler'in yakla-

60 Kâfiyeci, *Kitâbû't-Taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tafsîr*. Kâfiyeci, Seyfü'l-mülûk ve Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyasetnameleri, haz. Nail Okuyucu, ed. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018); Sefa Yavuz, "Muhyiddin El-Kafiyeci'nin Nüzhetu'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2015).

şımı temellendirilir ve Eş'arîler'le aralarındaki tartışmanın kaynaklandığı esaslar belirgin hale getirilir.

Konunun hem sistematize edilmesi hem de tartışılması noktasında esere bakıldığında, bu durumun müellifin özellikle kelam ilmi ve bunun yanı sıra felsefedeki yetkinliğini yansıtan bir mahiyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Eserde kullanılan oldukça teknik dil ve soru – cevap tarzı müellifin analitik zihin yapısı ve yazma üslûbunu tanımamıza ayrıca katkı sunmakta ve sahip olduğu şöhretin haklılığını göstermektedir. Meseleler oldukça öz ve yoğun bir biçimde ortaya konulmaktadır. Bu itibarla eserin medrese öğrencileri ya da alana yabancı olanlara hitap eden bir çalışma olmaktan ziyade meselelere hâkim olan bir çevreye hitaben yazıldığı anlaşılmaktadır.

Eserde uygulanan sistematiği şu şekilde ortaya koyabiliriz: Eser temelde iki bölüme (*bâb*) ayrılmıştır. Risalenin birinci bölümünde öncelikle "itibar" ve "dış (*hâriç*)" konuları ele alınmış bu sayede eserin temel sorunu olan ve ikinci bölümde ele alınan "tekvin" sıfatının incelenmesine dair bir zemin oluşturmak hedeflenmiştir. İkinci bölümde tekvine dair yapılan öz açıklamaların yanında risalenin sonunda bu konuda benimsenmesi gereken tavrın ne olması gerektiğine dair müellif kendi kanaatini belirtmiştir.

Birinci bölüm öncelikle "itibari şeylerin" ikiye ayrılması ve bunların kısa tanıtımıyla başlamaktadır. Bunun peşinden "hâriç" kavramı ele alınmaya başlanmış ve bu kavramın iki temel anlamda kullanıldığı tespiti yapılmış ve bunlara dair öz bir açıklama verilmiştir.

Harice dair bu temel açıklamalardan sonra haricin tekvine zarf olması meselesi ele alınmış ve bunun Mâtürîdîler açısından temellendirilmesi ve Eş'arîler'le ayrılığın temel sebebine dair kısa açıklamalara geçilmiştir.

Birinci bölümün sonunda tekvin "kadîm" ve "hâdis" olarak ikiye ayrılıyor ve bunun üzerinden Eş'arîler'e göre hâdis tekvinin reddedilip reddedilmeyeceği sorusuna yer veriliyor.

İkinci bölümde ise tekvin ve îcâdın açıklanmasına ayrılıyor. Müellif bölüme Mâtürîdîler'le Eş'arîler'in yaklaşım farkını aktardıktan sonra *îcâd* kavramının kelime tahliliyle başlıyor. Sonra îcâdın iki itibarı ve bunlardan ikinci itibarın alt kısımları ele alınıyor. Burada "ilmi ve gaybi taallukla" "huzûri taalluk" ayrımı anlatılıyor. Daha sonra da müellif mesele hakkında benimsenmesi gereken tavra dair bazı açıklamalara yer veriyor.

İkinci bölümün sonunda müellif ayrıca, Allah'ın varlığı îcâdı ihtiyarla mı îcâbla mıdır? Müessir yalın mıdır, bileşik midir? Kulun fiilleri irade ve

kesble mi yoksa cebirle midir? gibi soruları gündeme getirmiş ve bu sorular karşısında benimsenmesi gereken tavra işret etmiştir.

Eserin Tahlili

Risâle, itibari şeylerin iki kısma ayrılmasıyla başlamaktadır. (i) İtibar edene bağlı olarak ortaya çıkanlar. Bunun itibar edenin dışında kendi nefsinde bir tahakkuku yoktur. Dalgaları altından olan bir misk denizi, iki başlı insan, üç sayısının çift olması gibi insanın kendi zihnine bağlı olarak meydana gelen şeylerdir. Burada müellifin felsefede zihni varlık kapsamında değerlendirilen varlıklara gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim zihni varlık hem kişinin dışardan soyutlayarak aldığı görüntüleri hem de bunlar üzerinde birleştirme ve ayrıştırma yaparak oluşturduğu yeni görüntüleri kapsamaktadır. Her durumda bunlar doğrudan kişinin kendi zihni itibarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

(ii) Bir varlığa sahip olmasa da itibar edenin itibarına bağlı olmaksızın kendinde bir tür tahakkuku bulunan itibarlardır. Yukarıda ya da aşağıda olmak, yakınlık ve uzaklık gibi durumlardır. Kâfiyeci'nin burada bahsettiği itibari şeyler ve verdiği örnekler izafet ilişkisiyle ortaya çıkanları kapsamaktadır. İzafet ilişki olarak kendine yönelen zihinde ortaya çıkmakla birlikte zihin kendisine yönelmese de bir tür varlığa sahiptir. "Masanın üzerindeki iki kitap bir birine yakındır." Derken burada yakınlık itibar edene bağlı olarak varlık bulmaktadır ancak bundan önce de bu iki kitap aynı konumda masanın üzerinde bulunmaktadırlar. Bu bakımdan da kendisine yönelen zihinden ayrı olarak bir tür varlığa sahiptir. Çünkü yakın olmak ya da uzak olmak zihnin üretip ona dayattığı bir nitelik değildir.

Bu bölümde ele alınan bir diğer konu da hariçtir. Hariç kavramı felsefe ve kelamda kullanılan bir kavram olup Türkçe'de "dış" kelimesiyle karşılanabilir ve zarf - mazruf ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. Bir şeye zarf olan şey onun için yani mazruf için dış olmaktadır. Dış kavramı ilk akla geldiği anlamda sadece zihin dışını ifade etmez, zihin de dışta var olduğundan aslında zihinde var olanlar yani, zihni varlıklar da dışta var olmuş olurlar. Bu itibarla dış hem duyusal alanda birinci cevherler olarak bulunanı hem de bu birinci cevherlerden hareketle zihinde meydana gelen sûretleri de kapsamaktadır. Birinci anlamıyla dış zihnin dışında olanı ifade ederken ikinci anlamda ise zihnin varsayımının dışında olanı ifade etmektedir. Bu durumda ikinci anlamıyla dış birinci anlamından daha genel olmaktadır. Çünkü

bu ikinci anlam hem zihin dışında olanı hem de zihinde bu dıştakine bağlı olarak meydana geleni kapsamaktadır.[61]

Kâfiyeci dışın iki kısım olduğunu söyler: (i) Bir şeyin kendisine (*linefsihi*) zarf olan, (ii) bir şeyin varlığına (*livücûdihi*) zarf olan. Birinci anlamı itibariyle dış yukarıda ifade edilen iki tür itibarın her ikisi için de zarf olur. İkinci anlamdaki dış ise Ahmet'in ya da evrenin dışta varolması anlamındadır. Bu kullanımlar dikkate alındığında dışın hem varlığın kendisine (*linefsi'l-vücûd*) hem de yokluğa (*el-'adem*) zarf olduğu görülmektedir. Ayrıca şu da belirtilmelidir: Kâfiyeci dışın ikinci tür kullanımını bir şeyin nefsü'l-emirdeki varlığı anlamında kabul etmektedir. Bu itibarla, ona göre, ikinci kullanım birinci kullanımdan daha genel olmaktadır. Çünkü bu kullanımda dış hem zihinde olana hem de zihnin dışında olana zarf olmaktadır.

Kâfiyeci "dışta hamlin kaynağının (*mebde'ü'l-haml*) ortadan kalkması hamlinde ortadan kalkmasını gerektirir mi?" şeklindeki bir soruyu gündeme alır. Onun bu soruya cevabı "hayır"dır. Çünkü hamlin kaynağının ortadan kalkması hamlin de ortadan kalkmasını gerektirmemektedir. Müellif buna argüman olarak dışarda körlük bulunmamasına rağmen Zeyd'in kör olarak nitelendirilmesini gösterir. Nitekim körlük zâtı itibariyle dışarda bilfiil bulunan bir şey olmayıp zihindeki bir itibardır. Bu durum, Zeyd'in kör olarak nitelendirilmesi sebebi olan "körlük"ün dışarda bulunmasa bile Zeyd'in bu sıfatla nitelendirilebileceğini göstermektedir. Bu durum bize bir şeye yüklenen niteliğin dışta bilfiil bulunmamasının o şeyin bu nitelikle anılmasına engel olmadığını söylemektedir. Bu argüman Mâtürîdîler'in Allah'ın ezeli sıfatlarının hâdis sonuçlarını açıklamakta kullandıkları bir açıklama biçimidir. Nitekim müellif de bu sayede tekvin – mükevven ilişkisine zemin hazırlamakta ve tekvin sıfatının ezeli iken mükevvenin nasıl ezeli olmadığına dair açıklamaya ortam oluşturmaktadır. Bir diğer ifadeyle, mükevven var olmadan önce Allah'ın tekvin sıfatıyla nasıl vasıflandığını temellendirmeye yönelik bir adım atmaktadır.

Dış bir şeyin hem nefsini hem de onun varlığını kuşatmaktadır. Bunun açıklaması; dışın bir şeyin hem nefsü'l-emirdeki halini hem de onun zihnin dışındaki varlığını kuşattığıdır. "Ağaç dışta vardır" derken kastedilen hem nefsü'l-emirde ağacın ağaç olarak bulunduğu hem de zihin dışında da duyusal bir var olan olarak bulunduğudur. Mâtürîdîler tarafından varlığın Allah'ın zâtî bir sıfatı olan tekvine bağlanması dışın onu ezeli olarak kuşatması ve onun ezeli olarak var olması anlamına gelmektedir. Bu durumda,

61 Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâriç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1, sy 1 (2014): 78-79.

nefsü'l-emirde var olmak yani dışın o şeyin nefsü'l-emirdeki haline zarf olması bir anlamda o şeyin zihin dışında da var olması anlamına gelmektedir. Burada Mâtürîdîler'i filozoflardan ayıran nokta, yukarıda da geçtiği gibi, onların bu ağacın dışta tahakkukunun Allah'ın onu belli vakitte ilim ve iradesiyle var kılması şeklinde olduğunu söylemeleriydi. Eş'arîler'e göre ise haricin bir şeye ezeli olarak zarf olması ancak onun nefsü'l-emirdeki durumuna yönelik olabilir. Tekvin de onlara göre ancak ezeli olmayan bir sıfat olabilir ve bundan dolayı da hariç bir şeyin varlığına ezeli olarak zarf olamaz, sadece onun nefsine zarf olabilir.

Kitabın ikinci bölümüne Kâfiyeci, tekvin ve îcâdın açıklamasıyla başlar. Buradaki îcâd tekvin anlamındadır. Çünkü Mâtürîdîler yaratmaya dair bütün sıfat ve kavramları tekvinin kapsamında değerlendirmektedirler.

Burada müellif önce Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasında îcâd konusunda farklılık bulunduğu, ilk mezhebin bunu ilim, kudret ve diğer sıfatlar gibi kadîm kabul ederken diğerlerinin kadîm bir sıfat olarak kabul etmedikleri tespitini yapar.

Müellif önce *îcâd* kelimesinin dilbilimsel tahliliyle başlar. *Îcâd* if'al vezninde olup varlık anlamına gelen vücûd kelimesinden türemiştir. Kâfiyeci, vücûd kelimesinin if'al veznine aktarıldığında ona eklenen hemzenin kelimeye yapma (*ca'l*) ve yeni bir hale sokma anlamı kattığını söyler. Bu durumda *Allah âlemi yarattı (evcede)* önermesi *Allah âlemi bir halden başka bir hâle soktu* anlamına gelecektir. Burada kastedilense Allah'ın âlemi yokluk halinden var olma haline çıkarmasıdır.[62] Kâfiyeci'nin bu ibareleri bize onun yokluğu (*ma'dûm*) mutlak anlamda bir nefiy olarak değil de şeyiyyete sahip olarak tasavvur ettiğini göstermektedir. Ancak bu mesele hakkında o daha öte bir şey söylemez.

Îcâd kelimesine dair bu tahlillerden sonra Kâfiyeci ezeli olan bu sıfatın iki tür itibarı olduğunu söyleyerek açıklamalarına devam eder. Bu itibarlardan biri sonradan var olanlara taalluku dikkate alınmadan sadece îcâdın kendi hakikati ve zatının dikkate alınması yöneliktir. İkinci yönü ise sonradan var olanlara taalluku yönü itibariyledir. Daha sonra bu ikinci yön de kendi içerisinde ikiye ayrılır; (i) İlmi ve gaybi taalluk: Bu, hâdis varlığın mahiyetine ve o olması itibariyle zâtına yönelik olan ezeldeki taalluktur. Bu durumu müellif ezelde ilim sıfatının malûmlara daha onlar var olmadan önce taallukuna benzetir. Aynı zamanda bu durum mümkünlerin kaderi

62 Muhyiddin Ebû Abdullah Kâfiyeci, "Kitâbü'l-Hidâye libeyâni'l-halk ve't-tekvîn" (Kahire, t.y.), 105, 395, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.

gibidir. (ii) Huzûri taalluk: îcâdın sonradan yaratılanın varlığına var olma vaktindeki taallukudur.[63]

Kâfiyeci'nin îcâd kelimesinin taallukuna dair ifadelerinde önemli göndermeler bulunmaktadır. Öncelikle, îcâdı bir kendi zâtı bir de onun sonradan yaratılmışlara olan taalluku şeklinde ayırmasıyla hem îcâdın yani, tekvinin ezeli olduğunu söylerken hem de bu îcâdın aynı zamanda hâdislere de taalluk ettiğini temellendirmeye çalışmaktadır. Hâdislere taalluk eden îcâdın ilmi – gaybi taalluk ve huzûri taalluk olarak ayrılması ise onun görüşlerindeki vahdet-i vücûdcu bazı îmâlar barındırmaktadır.[64] Özellikle ilmi – gaybi taalluku anlatırken kullandığı "bunun ezelde ilim sıfatının var olmalarından önce varlıklara taalluk şeklinde olduğu" ve "bunun mümkünlerin kaderi gibi olduğu" şeklindeki ifadeler İbnü'l-'Arabî'nin ayan-ı sabitelerini çağrıştırmaktadır. Ona göre de bu ayan-ı sabiteler var olanların var olmalarından önce Allah'ın ilmindeki ezeli özleridir. Yine, İbnü'l-'Arabî'ye göre var olanların kaderleri de bu ayan-ı sabitedeki ezeli durumlarında gizlidir. Var olanların varlık kisvesine büründükten sonra onlarda zamana tâbi olarak meydana gelen değişimler ve onların süreç içindeki karşılaştıkları durumlar ezeli özler olarak bulundukları durumun bir tür açılımıdır. Bu açılım aynı zamanda ezeli kaderlerinin kazası olmaktadır. Kâfiyeci'nin öz bir şekilde ortaya koyduğu ifadeler, bu tarz bir arka plana sahiptir.

Kâfiyeci îcâdın hem zâtı itibariyle hem de ezelde mümkünlere taalluk etmesi itibariyle kadîm olduğunu vurgular. Yukarıda bahsedilen huzûri taalluk ise itibari olarak hâdistir. Çünkü bu, var olanın var olduğu andaki ona taalluk eden îcâddır. Varoluş yani, zamanda var olma hâdis olduğundan dolayı ona bu durumda taalluk eden îcâd da hâdis olmaktadır. Kâfiyeci'ye göre Eş'arîler'le yaşanan görüş ayrılığının kaynağı burasıdır. Onlar, bu taallukun hâdis olmasından hareketle zâtından yani, taallukun kendisinin de hâdis olmasının gerektiğini zannetmişlerdir. Mâtürîdîler ise bu konuda huzûri taalluka değil de onun zâtta kadîm olan yönüne baktıklarından dolayı îcâdı yani tekvini ezeli olarak kabul etmişlerdir.[65]

Kâfiyeci'nin huzûri taalluka dair yaptığı bu açıklama Eş'arîler'e yönelik katı ya da tutucu bir tavır içerisinde hareket etmediği şeklinde yorumlanabilir. O, bu şekilde yani îcâdın iki farklı şekilde anlaşılmaya müsait olduğunu söyleyerek uzlaşmacı bir tavrı öne çıkarmaya çalışmaktadır. Hatta Kâfiyeci

63 Kâfiyeci, 106-7.

64 Kâfiyeci'nin İbnü'l-'Arabî konusundaki tavrına dair öğrencisi Sehâvî'den gelen kısa bir değerlendirme için bk. Sehâvî, *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*, 7:261.

65 Kâfiyeci, "Kitâbü'l-Hidâye libeyâni'l-halk ve't-tekvîn", 108-108.

Eş'arîler'le olan bu tartışmanın lafzi bir tartışma olarak dahi kabul edilebileceğini söyler.[66] Benzer şekilde bir kişi bu konuda görüş bildirmekten kaçınarak susmayı da tercih edebilir. Yani, Kâfiyeci'ye göre bu tartışmada taraflardan birinde yer almak ya da tamamen bu tartışmadan uzak kalmak bir kişi için imani noktada her hangi bir kusura neden olmaz.

Îcâd yani, tekvine dair bu açıklamalardan sonra Kâfiyeci Allah'ın varlığı îcâdı ihtiyarla mı îcâbla mıdır? Müessir yalın mıdır, bileşik midir? Kulun fiilleri irade ve kesble mi yoksa cebirle midir? gibi soruları gündeme alır.[67] Onun bu sorulara cevabı da oldukça kısa ve özdür. Ona göre bu soruların hemen hepsine karşı her hangi bir görüş belirtmeye de bilir (*tevakkuf*). Onun bu sorulara karşı olan tavrı, onların niçin risalenin sonunda gündeme getirildiğini açıklamaktadır. Bu tavrıyla müellif tekvin konusunda söylediği bu mesele hakkında görüş bildirilmeyebileceğine dair tavrın sadece bu sorunla ilgili olmadığı, bunun haricindeki bazı dini meselelerde de benzer tavrın ortaya konulabileceğini ifade etmiş olmaktadır.

Eserin Neşrine Dair

Kâfiyeci'nin bazı eserleri gerek İstanbul, İzmir, Erzurum gibi Türkiye'deki kütüphanelerde gerekse de Kahire gibi Mısır'da bulunan kütüphanelerde bulunmaktadır. Ancak burada üzerinde çalıştığımız "Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvîn"'in sadece Kahire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshasını tespit edebildik. Bundan dolayı çalışmamızda bu tek nüshayı esas aldık.

Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki söz konusu nüsha "Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvîn" adıyla 12/395 numaralı koleksiyonda kayıtlı olup 97b -110a varakları arasında yer almaktadır. Eserin sonunda istinsah kaydı olarak 880 hicri tarihi bulunmakta, müstensih adı olarak da Yahya ed-Demlîcî ismi bulunmaktadır.

Söz konusu nüshada 97b varağında Hz. Ali'den (öl. 40/661), Râbia el-Adevviyye'den (öl. 185/801?), İbrahim b. Edhem'den (öl. 161/778?) ve Serî es-Sakatî'den (öl. 251/865) bazı alıntı ve anekdotlar yer almaktadır. Kâfiyeci'nin metniyle doğrudan bağlantılı olmadığından o kısmı neşrimize almadık. Risâle metni 98a varağında besmele ve hamdeleyle başlamakta ve eserin ismi de bu sayfada yer almaktadır. Risalenin temel konusu 108a'da sona ermektedir ve müstensihin ismi ve tarih bilgisi de burada yer almaktadır.

Nüshanın varak numaralandırılması yapılırken 107. varaktan sonraki varağa sehven yine 107 numarası verilmiş olup neşrimizde doğru numaralan-

66 Kâfiyeci, 108.

67 Kâfiyeci, 109-10.

dırmayı esas aldık ve 107b'den sonra gelen varağı 108a olarak numaralandık. Böylece eser neşrimizde 109a varak numarası ile sona ermektedir.

Eserin Neşir Metodu

Çalışmamızda İSAM'ın tahkikli neşir esaslarını uyguladık. Yazımda günümüz Arapça imlâ kurallarını esas aldık. Örneğin yazma eserde سایر ve موايد şeklinde olan kelimeler tahkikte سائر ve موائد şeklinde aktarılmıştır.

Varakların kenarına düşülen notlar dipnotlarda في الهامش ibaresi eklenerek gösterilmiştir.

Eserde okunamayan yerler (....) ile gösterilmiştir.

Eserin Arapça metni ve Türkçe tercümesinde yer alan normal parantez, köşeli parantez, tek ve çift tırnak işaretleri ve dipnotlar eserin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla tarafımızdan eklenmiştir.

Eserde 109b varağının ortasından başlayarak farklı bir hatla yeni bir telife başlanmaktadır. Hem burada hem de 110a varağında devam edilen bu konu eserin başında yer alan konularla paralellik arz etmektedir. Çalışmamızın hem Arapça neşir hem de Türkçe tercüme kısımlarında bu kısma da yer verilmiştir.

Eserin el yazmasında varak numaralandırması yapılırken 107. varaktan sonraki varaka sehven yine 107 numarası verilmiştir. Bu durum tahkikte tashih edilerek 107'den sonra 108. varak olarak numaralandı. Böylece eser tahkikte 110a varak numarası ile sona ermektedir. Sayfa numaraları sayfanın sonunda verilmiştir.

Eserin Neşri

كتاب الهداية لبيان الخلق والتكوين

بسم الله الرحمن الرحيم، وهو خير

الحمد لله الذي خَلق الخلقَ وهداهم إلى سبيل الحقّ ليوحِّدوه ويعظِّموه، والصلوة والسلام على رسوله محمّد الذي بسط لهم موائد الأحكام بصالحها ليعبدوه ويشكروه، وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين هم هداة الدين وحماته ليخلصوا له ويرضوه.

وبعدُ فهذا كتاب الهداية لبيان الخلق والتكوين داعٍ إلى الخير والحقّ المبين متضمّن لبابين مشحونين بفرائد جواهر [98ظ] بحار التحقيق واليقين بإذن الله الهادي إلى سواء الحقّ والطريق المعطي لِمَن يشاء ما يشاء مِن الفضل العميم والتوفيق.

الباب الأوّل

فيما يناسب الباب الثاني كما أنّ الباب الثاني فيما يترتّب على الباب الأوّل البادي

فأقول: الأمر الاعتباري نوعان؛ فالنوع الأوّل هو الذي لا تحقّق له في نفسه إلّا باعتبار معتبِر، نحو بحرٌ مِن المسكِ موجُه الذهبُ، وأنياب أغوال، وإنسان [99و] ذي رأسين وأكثر، وكون الثلاثة زوجًا إلى غير ذلك مِن

أمثاله لا تَعُدُّ ولا تُحصى. وأمّا النوع الثاني فهو الذي يكون له نوع تحقّق في نفسه بدون اعتبارِ معتبِرٍ، وإن لم يكن له كون ووجود في نفسه فيكون معدومًا في الخارج، نحو فوقيّة السماء، وتحتية الأرض، ونحو القرب والبعد إلى غير ذلك. وأمّا أفرادهما فليست بمنحصرة في مرتبة مِن مراتب الأعداد. ثمّ إنّ الخارج صنفان؛ فالصنف [99ظ] الأوّل هو الذي يكون ظرفًا لنفس الشيء فالخارج بهذا المعنى يكون ظرفًا لنفس كلّ واحد مِن النوعين الاعتباريّين، ولا يتصوّر ظرفيّته لوجودهما لانتفاء وجودهما في الخارج فيكون وجودهما فيه محالًا؛ إذ يلزم مِن فرض وقوعه فيه محال، وهو التسلسل، والمستلزم للمحال محال لامتناع تحقّق الملزوم بدون تحقق لازمه.

فإن قلتَ: فكيف يستقيم هذا فإنّهم قد صرّحوا بأنّ التسلسل جائز في الأمور الاعتباريّة وكلامنا فيها؟ [100و] قلتُ: لا استبعاد ههنا؛ فإنّ الحكم باستحالته ههنا إنّما هو على تقدير كون الأمر الاعتباري موجودًا في الخارج كما أنّ الحكم بجوازه إنّما هو على تقدير كونه ليس بموجود فيه فزال الاستبعاد ههنا لاختلاف جهتيْ الجواز والاستحالة على ما تسمع وترى. فهل تظنّ أنّ قولك: «زيد نائم في الليل» يناقض قولك: «زيد ليس بنائم في النهار؟» كلّا فكلّا ثمّ كلّا. فإذا قلتَ: «قَرُبَ الهَرَمُ مِن الهَرَمِ في الخارج»، تجده مقبولًا، ويشهد بصدقه / [100ظ] الوجدانُ والبرهانُ. وأمّا إذا قلتَ: «وُجِد القرب فيه» لا تجده بهذه المثابة كما إذا قلتَ: «وجد الانتفاء والعمى في الخارج»، فقِسْ على هذا المنوال حال سائر الأمور الاعتباريّة.

وأمّا الصنف الثاني مِن الخارج فهو الذي يكون ظرفًا لوجود الشيء، نحو «وجد زيد ووجد العالم في الخارج.» فيكون الخارج بهذا المعنى أعمّ مِن الخارج بالمعنى الأوّل كما أنّ نفس الأمر أعمّ من الخارج. وقد صُنِّفَ كتابٌ على حدة في بيانهما. [101و]

فإن قلت: فهل الخارج يكون ظرفًا لنفس الوجود؟ قلت: نعم، على قياس ما عرفتَ آنفًا.

فإن قلتَ: العدم كذلك؟ قلتُ: نعم.

فإن قلتَ: فهل يستلزم انتفاء مبدأ الحمل في الخارج انتفاء الحمل؟ قلتُ: لا؛ إذ قد شاع عند القوم قولهم: «لا يلزم مِن انتفاء مبدأ الحمل انتفاء الحمل» نحو زيد أعمى مع أن العمى قد انفتى في الخارج.

فإن قلت: فما السرّ في ذلك؟ قلت: السرّ فيه أنّ جهة الانتفاء تنظر [101ظ] إلى جانب الخارج والواقع كما أنّ جهة الحمل ناظرة إلى حسن وجه العقل على ما ترى.

فإن قلت: فهل الخارج يكون ظرفًا للتكوين؟ قلتُ: نعم فيكون الخارج ظرفًا لنفسه ولوجوده عند الماتريديّة فإنّ التكوين قديم والقديم يكون موجودًا لا يجوز عدمه؛ لأنّ ما جاز عدمُه يمتنع قدمُه، وأمّا التكوين فليس بقديم عند الأشعريّة على ما حرّر في موضعه، فيكون الخارج ظرفًا لنفسه لا لوجوده عندهم. [102و]

وقد قال البعض: لا يلزم من إنكارِهم التكوينَ القديمَ إنكارُهم التكوينَ الحادثَ على سبيل المناظرة والبحث. فلو صحّ هذا يكون الخارج ظرفًا لوجوده حينئذ عندهم أيضًا، وسيجيئ لهذا زيادة تحقيق فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الباب الثاني

في بيان شأن التكوين والإيجاد

فالإيجاد قديم عند الماتريديّة كقدم العلم والقدرة وقدم سائر الصفات، على ما فُصِّل في محلّه، وليس بقديم عند الأشعري [102ظ] على ما حُقِّقَ في مقامه. وأمّا عند بعض المتأخّرين فهو ليس بموجود ولا بمعدوم؛ لكنه قائم بموجود فيكون مِن قبيل الحال التي وقع الاختلاف فيها.

فأقول: الإيجاد إفعال مأخوذ من الوجود، والوجود[68] معروف كالجود، والهمزة فيه للجعل والتصيير. فمعنى «أوجد اللهُ العالمَ» «صيَّره موجودًا بعد أن كان معدومًا، وأعطاه وجودًا» قال الله تعالى: ﴿أَعْطَى كلَّ شيءٍ خَلْقَه

68 في الهامش: وهو الكون في الأعيان، والكون مأخوذ مِن كان التامّة مِن أمر التكوين كما أنّ الكون مأخوذ مِن كان الناقصة في أمر التكليف فيكون معنى «كن» «احدث» كما أنّ معنى «أقيموا الصلاة» ونحوه «كونوا مقيمين الصلاة» فيكون الكون يراد في جميع الأمور إلّا أنه أُبْقِي على أصله في أمر التكوين ونُقِل منه إلى الوجود في أمر التأليف تحقيقًا لمدار التكليف والابتلاء وهو الاختيار والكسب على ما فصّل في موضعه. فقد ذكر لك معنى قول القوم: الكون يراد في جميع الأمور. وظهر أيضًا اندفاع التدافع بين قولهم هذا وبين قولهم: أمر التكليف لا يتوقّف على الإرادة خلافًا لأهل الاعتزال كقول السيد لعبده [لا تطعني ولا تفعل ما آمرك به] في مقام التهديد إظهارًا لعصيانه لدى الحاضرين.

.[ثمّ هَدَى﴾ [طه، 20/50]، /[103و] كما قال الله تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ على شاكِلَتِهِ﴾ [الإسراء، 17/84

ثمّ التحقيق أنّ للإيجاد اعتبارين؛ فالأوّل هو اعتبار ذاته وحقيقته مع قطع النظر عن تعلّقه بالموجود الحادث كوجود زيد مثلًا كما أنّ سائر صفات الذات كذلك. وأمّا الثاني مِن الاعتبارين فهو اعتباره مِن حيث تعلّقه بالموجود الحادث، وهو نوعان؛ فالأوّل هو اعتبار تعلّقه في الأزل بماهيّة الحادث [103ظ] وذاته من حيث هي هي على ما سيوجد فيما لا يزال على ما هو عليه تعلّقًا كما ينبغي على ما ينبغي. ولنسمّ هذا التعلّق بالتعلّق العلمي الغيبي. ونظيره تعلّق العلم في الأزل بالمعلومات قبل وجودها. وقريب مِن هذا شأن القدر في الممكنات.

وأمّا النوع الثاني مِن هذين النوعين فهو اعتبار تعلّق الإيجاد لوجود الحادث وقت وجوده في الحالة الراهنة ولنسمّ هذا التعلق [104و] بالتعلّق الحضوري. قال الله تعالى: ﴿عالِمِ الغَيْبِ والشَّهادةِ﴾ [المؤمنون، 23/92]، ونظير هذا تعلّق العلم بالمعلوم حين حصوله وهو علم الشهادة. وقريب مِن هذا أيضًا حال القضاء في الأشياء.

ثمّ التحقيق أنّ الإيجاد قديم مِن حيث اعتبار ذاته ومِن حيث النظر إلى اعتبار تعلّقه في الأزل بذوات الممكنات يشهد بذلك الوجدان السليم والبرهان المستقيم، فلا تكن في مِرية مِن ذلك يا ذا الفضل [104ظ] والإنصاف محترزا عن حدّ الاعتساف، وقليل ما هم وكثير ما هم حيث أشار إليه الشاعر بقوله:

إنّ الكرام في البلاد كثير وإن قلّوا   كما غيرهم قلَّ وإن كثروا

وأنّ الإيجاد مِن حيث النظر إلى اعتبار تعلّقه بوجود الحادث وقت وجوده قد تحقّق الحدوث في تعلّقه. ثمّ إنّ التعلّق الأوّل لازم له كلزوم اللوازم لملزوماتها كالنطق للإنسان والتحيّز للأجسام.

وأنّ التعلّق [105و] الحضوري مفارق عنه حادث حدوثًا اعتباريًّا لهذا لا يكون الإيجاد حادثًا حتّى ينافي قدمه فمن نظر إلى الإيجاد مِن جهة أزليّته وقدمه فقد جزم بأنّه قديم جزمًا يقينيًّا، ومَن نظر إليه مِن جهة حدوث تعلّقه الحضوري فقد حكم بادئ الرأي بأنّه حادث ظانًّا بأنّ حدوث تعلّقه الحضوري يستلزم حدوثه في ذاته، وليس الأمر كذلك على ما عرفتَ آنفًا.

وأمّا مَن نظر إليه مِن حيث [105ظ] أنّه قائم بذات الموجد معتقدًا أنّه لو وجد لوقع التسلسل في جانب المبدأ كما لو عدم بعد وجوده يفضي إلى انتفاء الواجب، وكلّ منهما محال على ما حقّق في موضعه. فقد ظنّ بحسب سنوح خاطره أنّه صفة ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجود، وجزم بأنه إنّما هو مِن قبيل الحال. وأنت تعلم أنّ القطع بالمطلوب بدون الدليل الدالّ عليه قطعًا لا يحصل، فلا يتمّ التقريب؛ إذ اللازم غير مطلوب والمطلوب [106و] غير لازم ههنا على ما ترى.

فإن قلت: فما المختار عندكم ههنا؟ قلت: المختار عندي ههنا هو التفصيل، ووجه التفصيل كائن على طرف الثُّمَام.

فإن قلت: فهل يمكن أن يكون النزاع ههنا نزاعًا لفظيًّا حتّى يرتفع النزاع والتدافع والتناقض ههنا على ما هو الأصل المعتبر شرعًا وعقلًا؟ قلتُ: نعم، فمرحبًا بالوفاق بحمد الله الكريم الخلّاق.

فإن قلتَ: فهل يجوز التوقّف [106ظ] في هذه المسألة؟ قلت: نعم لا سيّما إذا كان المطلوب ههنا هو القطع واليقين. فيكون هذه المسألة معلومة الأصل ومجهولة الوصف كمسألة الرؤية وغيرها. فإذا وجب التوقّف في الآية المتشابهة فلا أقلّ مِن القول بجواز التوقّف ههنا.

فإن قلتَ: لا شكّ أن الله عزّ وجل قد أوجد وجود الموجودات، فهل إيجاده إيّاه على سبيل الصحّة والجواز والاختيار أم على سبيل اللزوم والإيجاب؟ قلتُ: [107و] المختار في هذه المسألة هو التوقّف كما في الآية المتشابهة وغيرها، وذلك أنّ لكلٍّ واحدةٍ مِن الطائفتين قوّةَ شبهةٍ قادحة في دليل الأخرى فإذا كان قيام الاحتمال في قطعيّته ويقينيّته قادحًا له فبالأَحْرى أنّ قيام القوي فيه أولى بالقدح فيه. فتكون هذه المسألة مِن مسائل التي هي معلومة الأصل مجهولة الوصف. والتوقّف فيها لا يُخِلّ بأمر مِن ضروريات الدين.

فإن قلتَ: [107ظ] فهل المؤثّر[69] بسيط أم مركّب؟ قلتُ: المختار عندي في هذه المسألة هو التوقّف في حقّ

69 في الهامش: الذي يتوقّف عليه وجود الممكنات.

اليقين والجزم بها أيضًا. وهكذا في مسألة أنّ فعل العبد يصدر عنه على سبيل الاختيار والكسب أم على سبيل الجبر والاضطرار والاتّفاق؛ بل أكثر مسائل العلوم التي يطلب فيها الجزم واليقين ولا يكتفى فيها بالظنّ والإقناع كذلك. فإيّاك والظنّ في مقام البرهان واليقين كيلا تبعد عن نيل [108و] المرام والمطالب بمراحل، ولا تبقى حيران ندمان في أودية بواد الضلالة والإضلال.

فإن قلت: فماذا حال الظن فيها؟ قلتُ: باب الظنون فيها مفتوح بلا توقّف فيها؛ فإنّ كلًّا مِن هؤلاء الطوائف قادر على تحصيل الظنّ بما ادّعاه وفرح بما لديه. قال الله تعالى ﴿كلُّ حِزْبٍ بما لديهم فَرِحونَ﴾ [الروم، 30/32]، كما قال الله تعالى ﴿قَدْ عَلِمَ كلُّ أناسٍ مشربَهم﴾ [البقرة، 2/60] وقريب من ذلك [108ظ] قولُ مَن قال:

ولي مذهب فرد أقول به وحدي.   مذاهب شتّى للمحبين في الهوى

ومعلوم عندك أنّ هذه المسائل أصوليّة لا يكفي فيها الظنّ. فظهر جواز التوقّف فيها حتّى يقوم فيها برهان وحجة بلا شبهة، قال الله تعالى ﴿إنْ يتَّبعون إلّا الظنَّ وإنّ الظنَّ لا يُغنِي مِن الحقِّ شيئًا﴾ [النجم، 53/62] كما قال الله تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنَّا به كلٌّ مِن [109و] عندِ ربنا﴾ الآية [آل عمران، 3/7].

قال مؤلفه أمتع الله له الوجود بوجوده وأفاض عليه من كرمه وَجُودِه. حصل الفراغ مِن ترتيب كتاب الهداية في أدنى ساعة مِن يوم الأربعاء بفضل الله خالق القوى والقدر على أضعف العبيد مِن البشر في عشرين من جمادي الأولى سنة سبعين وثمانمائة بتاريخ العربي الهجري .... والحمد الله رب العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وصلى الله علي سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين. سبحان ربّك ربّ العزّة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين. [109ظ] سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. وكان الفراغ في الحادي والعشرين من شهر .... الخير .... يوم الجمعة.

Eserin Tercümesi

[98a] Bismillahirrahmanirrahim

Yaratma ve Oluş Konusunda Doğru Yola Götüren Kitap

Mahlûkâtı yaratıp onları Kendisini birlemeleri ve yüceltmeleri için doğru yola ileten Allah'a hamd olsun. Dua ve selam da onlara hükümlerin maddelerini O'na ibadet etmeleri ve şükretmeleri için dosdoğru olarak açıklayan Muhammed'e ve onun dinin rehberleri ve koruyucuları olan Ehl-i Beyt'ine sahabelerine ve ona tabi olanlara olsun.

Bu, yaratma ve oluş konusunda doğru yolu gösteren ve iyiye ve apaçık olan gerçeğe çağıran bir kitaptır. Tahkik ve yakîn denizlerindeki cevher tanelerinin açıklamalarıyla dolu olan iki bölüm içerir. [98b] Tüm bunlar dilediği kişiye kendi fazlından dilediği kadarını veren, hakka ve doğru yola ileten Allah'ın izniyledir.

Birinci Bölüm

İkinci bölümün birinci bölümde ortaya konulanlar üzerine inşa edildiği gibi birinci bölümde İkinci bölüme uygun şeylerden oluşmaktadır.

Derim ki; itibari işler iki çeşittir: Birincisi, ona itibar eden kişinin itibarı haricinde bir tahakkuku olmayan şeylerdir. Bu, dalgaları altın olan miskten bir deniz, masal canavarının dişleri, iki ya da fazla başlı insan [99a] ve üçün çift olması gibi sayılamayacak kadar çok şeylerdir. İkinci türe gelince; her ne kadar da dışta kendinde bir varlığı olmasa da ona itibar edenin itibarı olmaksızın kendi zâtı itibariyle bir tür tahakkuka sahip olandır. Bunun ör-

neği: göğün yukarıda olması, yerin aşağıda olması ve yakınlık, uzaklık gibi şeylerdir. Bu iki türün fertlerine gelince, bunlar sayısal mertebelerden herhangi biriyle sınırlanmamışlardır. Sonra, [bil ki] "dış" iki kısımdır; (i) birinci kısım, [99b] şeyin kendisine zarf olandır. Bu anlamda hariç, iki itibari türden her biri için zarf olur. Onların dışarda varlıklarının bulunması imkânsız olduğundan bunların dışardaki varlıklarına zarf olması düşünülemez. Çünkü onun dışta gerçekleştiğini farz etmek imkânsız bir durumu gerektirir. Bu da bir teselsüle yol açar; imkânsızı gerekli kılan da imkânsızdır çünkü zorunlu kılan olmaksızın zorunlu kılınanın varlığı imkânsızdır.

Eğer dersen; bu nasıl olabilir, çünkü onlar itibari işlerde teselsülün mümkün olduğunu açıkladılar ve bizim sözümüz de itibari şeyler konusundadır? [100a] Derim ki: burada anormal bir durum yoktur. Çünkü onun imkânsızlığı konusundaki hüküm, itibari işin hariçte mevcut olmasının takdir edilmesi bakımındandır. Bu durum onun caiz olmasına dair hükmün, onun dışta var olmadığının takdiriyle olması gibidir. O halde, buradaki anormallik, senin de işitip gördüğün gibi, mümkün olma ve imkânsız olma yönleri arasındaki farklılıktan dolayı ortadan kalkıyor. Sen sanıyor musun ki senin "Zeyd gece uyuyor." sözün senin "Zeyd gündüz uyumuyor." sözünle çelişiyor? Hayır, kesinlikle hayır. "Dışarıdaki piramit piramite yakındır'." dediğimde bu sözü kabul edersin ve bunun doğruluğuna hem vicdan hem de kesin bir delil şahitlik etmektedir. [100b] - Ancak "yakınlık dışta bulundu" dediğimde orada bu benzerliği bulamazsın. Bu "yokluk ve körlük dışarda var oldu" demem gibidir. Diğer itibari işleri de buna kıyas et.

Dışın ikinci sınıfına gelince; (ii) bu, bir şeyin varlığına (*livücûdi'ş-şey'*) zarf olmasıdır. Bu Zeyd'in ve âlemin dışarıda bulunması gibidir. Bu anlamda kullanılan "dış" ilk anlamda kullanılan "dış"tan daha geneldir. Bu, *nefsü'l-emrin* dıştan daha genel olması gibidir. Bu ikisini açıklamak üzere bir kitap yazıldı. [101a]

Eğer "dış, varlığın kendisine zarf olur mu?" dersen, derim ki: evet, daha önceden öğrendiğin şeylere kıyasla bu böyledir.

Eğer dersen "yokluk da mı böyledir dersen, evet derim.

Eğer "dışarıda yüklemin (*haml*) kaynağının ortadan kalkması yüklemin kendinin de ortadan kalkmasını gerektirir mi?" dersen derim ki hayır. Bir grup arasında şu söz meşhurdur: "Hamletme kaynağının ortadan kalkması hamletmenin kendisinin de ortadan kalkmasını gerektirmez.". Bu, dışarıda körlüğün ortadan kalkmasına rağmen Zeyd'in kör olması gibidir.

Eğer "buradaki sır nedir?" dersen, derim ki: Bu konudaki sır, senin de gördüğün gibi, sonlanma yönünün dışa ve gerçekleşmeye [101b] hamletme yönünün ise duyuya ve akla bakması gibidir.

Eğer "dış, oluş için de zarf olur mu?" dersen "evet" derim. Çünkü Mâtürî-

dîler'e göre, dış bir şeyin kendisine varlığına zarf olur ve tekvin kadimdir. Kadim varlık olan yok olması mümkün olmayan varlıktır. Çünkü yok olması mümkünün olanın kadim olması imkânsızdır. Eş'arîlere göre tekvin, yerinde de ortaya konulduğu gibi, kadim değildir. Bundan dolayı da Eş'arîlere göre dış bir şeyin kendisine zarf olur; varlığına değil.

[102a] Bazıları dediler ki; onların kadim tekvini reddetmeleri münazara ve inceleme bakımından dikkate alınan hâdis tekvini reddetmelerini gerektirmez. Eğer bu söz doğruysa dış onlar için de bir şeyin varlığına zarf olur. Bu konuda daha ileri düzeyde bir inceleme inşaallah daha sonra gelecek.

İkinci Bölüm: Tekvin ve icadın açıklanması hakkındadır.

Mâtüdîlere göre icad, yerinde de açıklandığı gibi ilm, kudret ve diğer sıfatlar gibi kadimdir. Eş'arîlere göre ise [102b] yerinde ortaya konulduğu üzere kadim değildir. Müteahhir dönemden bazılarına göre, sıfatlar var olan da değildir yok olan da değildir; varlık verenle kâimdir. Bu durumda sıfatlar, hakkında tartışma bulunan haller gibi olur.[70]

Derim ki; îcâd if'al veznindendir, varlık (*vücûd*) mastarından türemiştir. Varlık cömertlik (*cûd*) gibi bilinen bir şeydir. İf'al veznindeki hemze yapmak (*ca'l*) ve yeni bir hâle sokma anlamı katar. Buna göre, "Allah âleme varlık verdi (*evcede*)" sözünün manası "yokluk halinde sonra onu var olan haline soktu" ve ona varlık verdi anlamındadır. Allahu Te'âlâ şöyle dedi: "Her şeye yaratılışını verdi ve doğru yola yöneltti.[71]" [103a] Allah Te'âlâ şöyle dedi: "De ki; herkes kendi yönlendiricisine göre iş yapar."[72]

Bu işin incelenmesine gelince; îcâdın iki itibarı vardır: Bunlardan ilki; Zeyd'in varlığı gibi hâdis var olanlara taallukunu dikkate almadan onu zâtı ve hakikati bakımından dikkate alma anlamındaki itibardır. Diğer zâti sıfatlar da böyledir. Bu iki itibardan ikincisi; hâdis varlıklara taalluku bakımından dikkate alınan itibar. Bunun da iki çeşidi vardır; birincisi, îcâdın ezelde hadis varlığın mahiyetine ve onu o şey yapan zâtına yönelik taallukudur. [103b] Hâdis varlık bu taallukla ezelde ne şekilde var olması gerekiyorsa var olacaktır. Bu taalluku ilmi ve gaybi talluk olarak isimlendirelim. Bunun örneği, ilmin ezelde mâ'lumlara var olmadan önce olan taallukudur. Mümkün varlıkların kaderi [meselesi] de bunun gibi bir şeydir.

Bu iki türden ikincisine gelince; bu, îcâdın hâdislerin varlığına var olma anlarındaki taallukudur. [104a] Bu taalluku "huzuri taalluk" diye isimlendirelim. Allahu Te'âlâ dedi ki; "O, gizliyi de açığı da bilir.[73]" Bu tallukun örneği, bilinenin meydana geldiği anda bilinmesidir. Bu açık olanın (şâhid)

70 Müellif burada sıfatlar konusundaki Ebü'l-Hâşim el-Cübbâî'nin "ahvâl" teorisine gönderme yapıyor (Çev.).

71 Kur'ân, Tâhâ, 50.

72 Kur'ân, İsrâ, 84.

73 Kur'ân, Mu 'minûn, 92.

bilinmesidir. Yine buna yakın olan bir başka şey de eşyanın kazasıdır.

[Meselenin] İncelenmesine gelince: Îcâd hem kendi zâtı itibariyle hem de mümkün zâtlara ezelde taalluku itibariyle kadimdir. Bozulmamış vicdan ve dosdoğru kesin delil de buna şahitlik eder. Ey fazilet ve insaf sahibi kişi! [104b] Bu konuda düşüncesizlik etmekten kaçın ve tartışmadan uzak dur. Şairin de işaret ettiği gibi bu kişiler hem azdır hem de çoktur. Şair şöyle dedi: "Değerli kişiler az olsalar bile çoktur / Diğerleri ise çok olsalar da azdırlar."

Îcâdın hâdislerin varlığına var olma ânlarındaki taallukunun hudûsu kesindir. Sonra, ilk taallukun bir lazımı vardır. Bu, lâzımın melzûmları gerektirmesi gibidir. Bu, insan için düşünme ve cisimler için yer kaplamak [yer kaplamanın gerekli olması] gibidir.

Huzûri taalluka [105a] gelince; o, bu taalluktan farklıdır, [o sadece] itibari olarak hâdistir. Bundan dolayı îcâd hâdis olmaz ki kıdemi ortadan kalksın. Her kim îcâda ezeliliği ve kıdemi yönünden bakarsa o kimse için îcâd yakîne yakın bir kesinlikle kadimdir. Her kim de ona huzûri taallukunun sonradanlığı yönünden bakarsa ilk başta onun hâdis olduğuna hükmeder. Bu kişi, huzuri taallukun sonradan meydana gelmesinin îcâdın zatının da hudûsunu gerektirdiğini zanneder. Oysaki durum daha önceden de öğrendiğin gibi böyle değildir. Ona varlık vericinin zâtı itibariyle kâim olması yönünden bakanlar [105b] varlık veren bulunduğunda ilke yönünden bir teselsül meydana geleceğine inanırlar. Benzer şekilde eğer o var olduktan sonra ortadan kalksa onu gerektirenin de ortadan kalkması gerektiğine inanırlar. İlgili yerde açıklandığı gibi bunlardan her biri imkânsızdır. Bunlar îcâdın var ya da yok olarak nitelendirilemeyen, varlık verenle kâim olan bir sıfat olduğunu zannetti ve bu durumda îcâd hal gibi bir şey oldu. Bilirsin ki bir iddianın kesinliği ona kesin olarak delâlet eden bir delil olmaksızın meydana gelmez. Bu konuda takrib de olmaz çünkü senin de gördüğün gibi burada lazım iddiadan, [106a] iddia da lazımdan farklıdır.

Eğer bana bu konuda senin tercihin nedir? dersen, derim ki; benim buradaki tercihim daha fazla detaylı inceleme yapmaktır ve bu konuda detaylı inceleme de kolaydır.

Eğer buradakinin şeriat ve akıl bakımdan da muteber olduğu gibi tartışmayı, çekişmeyi ve birbirinin çelişkisini açığa çıkarmayı ortadan kaldıracak şekil lafzi bir tartışma olması mümkün müdür? dersen, derim ki: Evet, cömert ve her şeyi yaratan Allah'a hamd olsun ki öyledir.

Eğer dersen "Bu meselede susmak (*tevakkuf*) caiz midir?" derim ki: [106b] Evet. Özellikle de buradan aranan şey kesinlik ve yakin olduğunda böyledir. O halde, bu mesele aslı itibariyle bilinen ancak vasfı itibariyle ise meçhul olan bir meseledir. Bu durum ru'yet ve diğer meselelerdeki gibidir. Müteşabih ayetlerde tevakkuf zorunlu olduğu için bu meselede tevakkufun caiz

olması daha uygundur.

Eğer dersen, “Şüphe yoktur ki Allah var olanlar varlığını verdi. Onun varlık vermesi sıhhat, cevaz ve ihtiyarla mıdır, yoksa onun lüzum ve gerektirme yoluyla da mıdır?” Derim ki: [107a]Bu meselede tercih edilen şey tıpkı müteşabih ayetlerde ve benzeri başka durumlarda da olduğu gibi susmaktır (*tevakkuf*). Böyle olmasının nedeni de iki gruptan her birinin diğerinin delilini geçersiz kılacak güçlü şüphelerinin olmasıdır. Kesinlik ve yakîn gereken konuda şüphe ihtimalinin bulunması bile zarar veriyorken kuvvetli bir şüphenin bulunduğu yerde daha fazla tahribat yapması daha açıktır. O halde, bu mesele aslı itibariyle bilinen ancak vasfı itibariyle meçhul olan meselelerdendir ve bu meselede susmak zaruriyyât- diniyyeden her hangi bir şeye zarar vermez.

Eğer [107b] Müessir (Allah) basît midir, birleşik midir?” dersen, derim ki; yakin ve kesinlik isteyen bir meselede de benim için tercih edilen şey susmaktır. Kulun fiilinin ondan ihtiyar ya da kesble mi ortaya çıktığı yoksa cebir, zorlama ve tesadüfle mi ortaya çıktığı konusu da böyledir. Hatta kesinlik ve katilik gerektiren ve zan ve iknanın yeterli olmadığı birçok ilmi meselede de böyle davranmak gerekir. Kesin delil ve yakîn gereken yerde zandan uzak dur ki [108a] istediklerine ve aradıklarına ulaşabilesin ve dalâlet vadilerinde pişman ve şaşkın olarak kalmayasın.

Eğer “Bu konudaki zannın durumu nedir?” dersen, derim ki: Bu konuda zanna başvurma yolu tevakkuf olmaksızın açıktır. Nitekim gruplardan her biri iddia ettikleri konusunda bir zanna ulaşabilirler ve elde ettikleriyle de sevinebilirler. Allahu Te‘âlâ şöyle dedi: “Her grup kendilerinde bulunanla sevindi.[74]” Benzer şekilde O yine şöyle dedi: “Bütün insanlar su içecekleri yeri bildi.[75]” Şöyle diyen kişinin sözü de buna benzer: [108b] “Heva konusunda sevenlerin yolları çoktur/ Benimse tek başıma kendime ait bir yolum var.”

Sen de bilirsin ki usulle ilgili bu meselelerde zan yeterli değildir. O halde, bu konularda susmanın cevazı ortaya çıktı. Allah Te‘âlâ dedi ki: “Sadece zanna tâbi oluyorlar oysaki zanna uymak hakka uyma konusunda hiçbir gerekliliği ortadan kaldırmaz.[76]” Benzer şekilde şöyle dedi: “İlimde derinleşenler, derler ki; biz buna inandık. Hepsi Rabbimiz katındandır.[77]” [109a]

Müellif (Allah varlığıyla onu nimetlendirsin ve ona cömertçe iyilikte bulunsun) dedi ki: *Kitâbü’l-Hidâye*’nin düzenlenmesi kuvvet ve kaderi yaratan Allah’ın insanlar arasından zayıf kuluna fazlıyla 870 senesinin Arabi Hicri Kameri ... Cemâziyel Evvel ayının bir Çarşamba günü ikindi vaktinde bitti. Hamd âlemlerin rabbi olan Allah’adır. Allah bana yeter. Salat efendimiz Mu-

74 Kur’ân, Mü’minûn, 53.

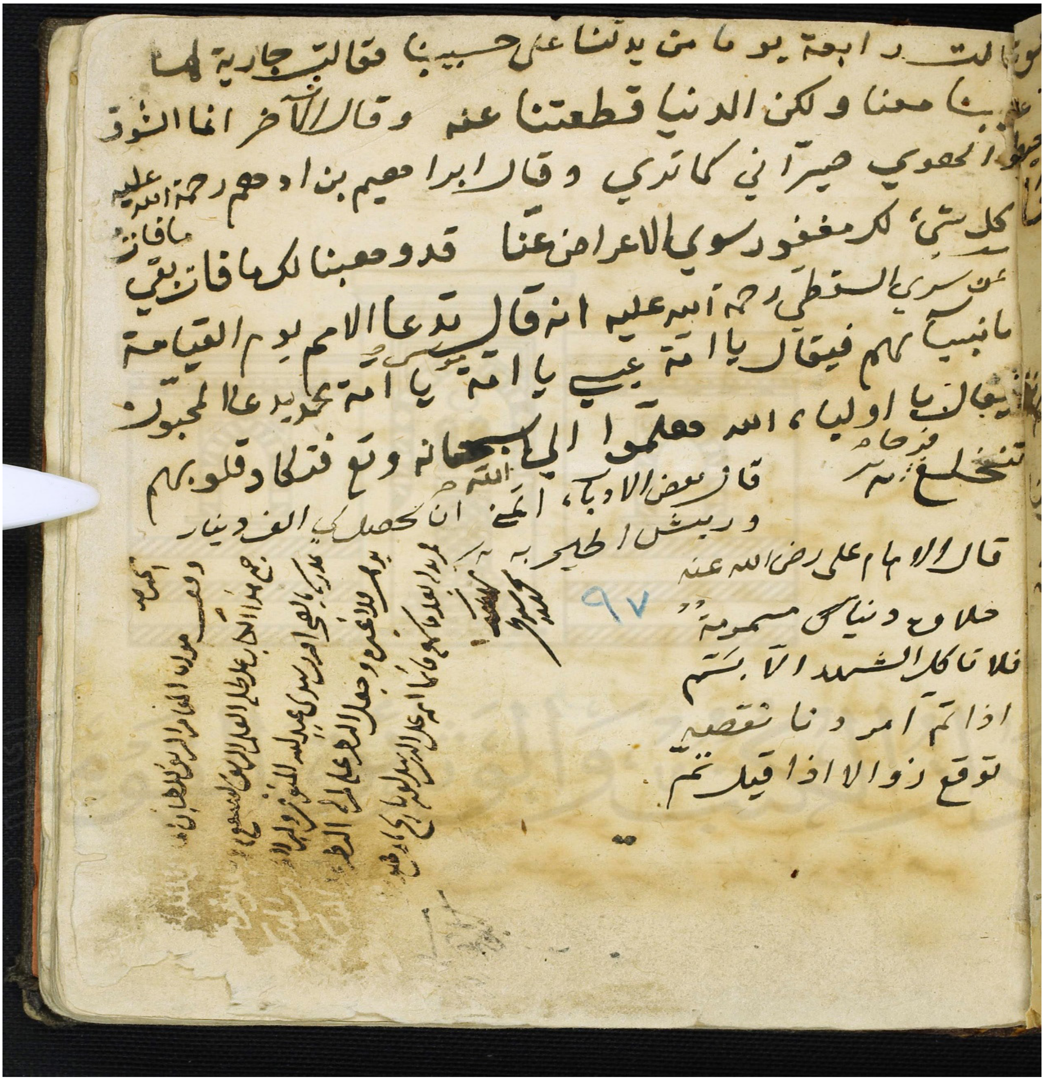
75 Kur’ân, Bakara, 60.

76 Kur’ân, Necm, 62

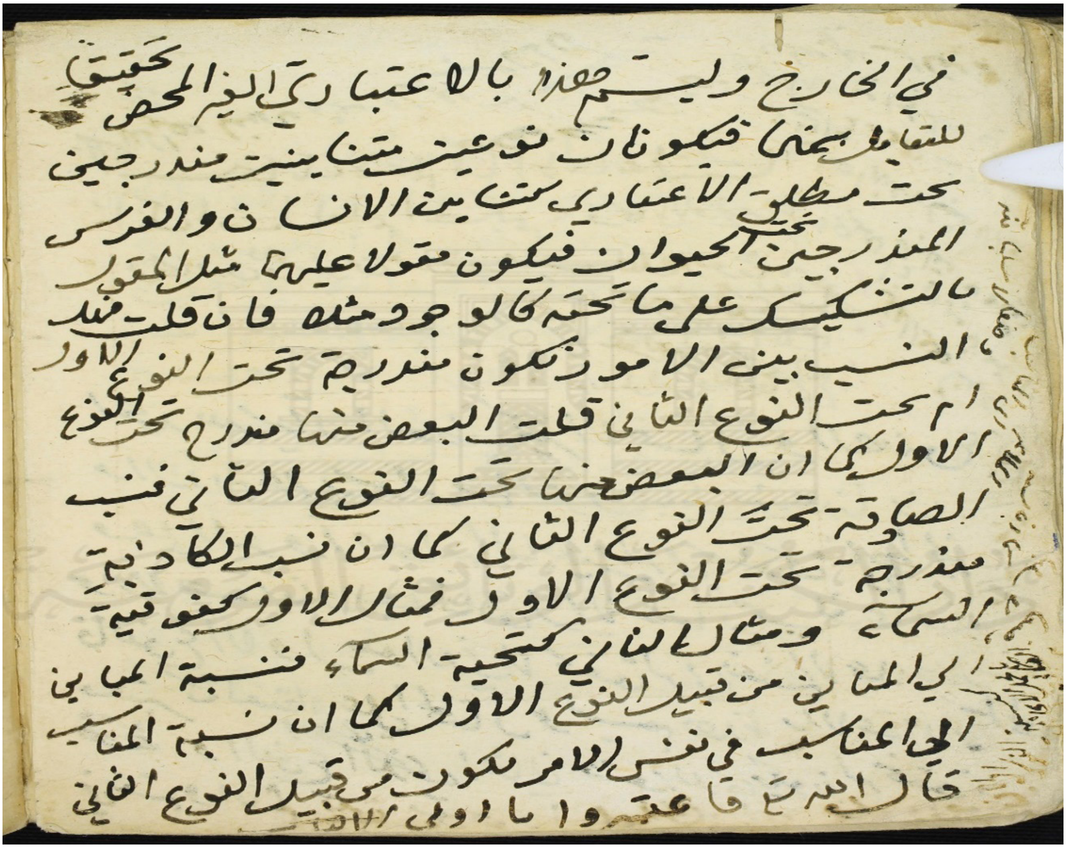
77 Kur’ân, Âl-i İmrân, 7.

hammed'e, onun âline, ashabına ve ... olsun. Rabbim sen onların seni asılsız bir şekilde nitelendirdikleri şeylerden uzaksın. Selam rasüllerin üzerine olsun ve hamd âlemlerin rabbi Allah'a aittir. [109b] Ya rabbi senin öğrettiğin dışında benim bir ilmim yoktur. Sen ilim ve hikmet sahibisin. Kitabın bitimi (ferâğ kaydı) .... ayının 21inde ... Cuma günü tamamlandı.

Ekler



Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l halk ve't-tekvîn adlı eserin ilk varağı 97b.


في الخارج وليس هذا بالاعتبار الذهني المحض تحقيق
للتقابل بينهما فيكون ثابت من شيئين متباينين مندرجين
تحت مطلق الاعتبار في تباين الانسان والفرس
المندرجين تحت الحيوان فيكون مقولا عليه مثل المقول
بالتشكيك على ما تحته كالوجود مثلا فان قلت مثل
النسب بين الامور تكون مندرجة تحت النوع الاول
ام تحت النوع الثاني قلت البعض منها مندرج تحت النوع
الاول كما ان البعض منها تحت النوع الثاني فنسب
الصادقة تحت النوع الثاني كما ان نسب الكاذبة
مندرجة تحت النوع الاول فمثال الاول كفوقية
السماء ومثال الثاني كتحتية السماء فنسبة المباين
الى المباين من قبيل النوع الاول كما ان نسبة المناسب
الى المناسب في نفس الامر تكون من قبيل النوع الثاني
فاعتبروا يا اولي الابصار

Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l halk ve't-tekvîn adlı eserin son varakı 110a.

Öz

Muhyiddin el-Kâfiyeci Manisa'nın Saruhan ilçesinde doğmuş ve döneminde Manisa, Kütahya, Bursa gibi şehirlerdeki medreselerde ilköğrenimi görmüştür. Döneminin önde gelen hocaları arasında yer alan Molla Fenârî, Muhammed el-Hâfî el-Herevî, Şeyh Vâcid, Muhammed el-Bezzâzî el-Kerderî ve eş-Şems b. ʻAnezî gibi isimlerden ders almıştır. Anadolu'da yetiştikten sonra Kırım, Suriye ve Mısır gibi bölgelere seyahat etmiş son olarak Kahire'ye yerleşmiştir. Kahiredeki medreselerde hocalık yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında İslam tarihinin önemli simalarından olan Süyûtî ve Sehâvî özellikle dikkat çekmektedir. Her iki isim de hocalarının hayatına dair bazı bilgileri aktarmışlardır.

Kâfiyeci döneminde hem dilbilimleri, kelam, mantık ve felsefe gibi akli ilimlerde hem tefsir, hadis gibi dini ilimlerde en fazla öne çıkan isimlerden olmuştur. Hanefi – Mâtürîdî bir çizgiye sahip olan müellif yaşadığı dönemde Hânefîlerin imamı olarak kabul edilmiştir. Öğrencileri hocaları Kâfiyeci'nin aralarında özellikle akli ilimler sahasına ait olan toplamda yüzden fazla eser yazığını söylerler. Bu çalışmada Kâfiyeci'ye ait olduğunu kabul ettiğimiz "Kitâbü'l-Hidâye li-beyâni'l-halk ve't-tekvîn" adlı çalışmanın inceleme, değerlendirme, neşr ve tercümesini yapmaya gayret ettik. Eser konu itibariyle Mâtürîdî ve Eşʻarîler arasında önemli bir tartışma meselesi olan tekvin ve yaratma konusu hakkındadır. Hem konuya dair bir inceleme hem de konu bağlamında eserin değerlendirmesini yapmaya gayret ettik. Çalışmamızda eserin günümüzde tespit edebildiğimiz tek nüshası olan Kahire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki nüshayı esas aldık.

Anahtar Kelimler: Kelam, İslam Felsefesi, Kâfiyeci, Yaratma, Tekvin, Mükevven

Abstract

Publication, Translation and Evaluation of *Kitâbü'l-Hidâye li-Beyâni'l Hâlk ve't-Tekvîn* Attributed to Muhyiddin al-Kâfiyecī

Muhyiddin al-Kāfiyajī was born in Saruhan district of Manisa and received primary education in madrasahs in the region cities such as Manisa, Kutahya and Bursa. He took lessons from such as Mollā Fanārī, Muhammed al-Hāfī al-Harawī, Shaikh Wājid, Muhammed al-Bazzāzī al-Kardarī and Shams b. ʻAnazī who were among the outstanding teachers of his time. After growing up in Anatolia, he traveled to regions such as Crimea, Syria and Egypt and finally settled in Cairo. He taught in madrasahs in Cairo and trained many students. Among his students, Suyūtī and Sahāvī, who are important figures in the history of Islam, draw attention in particular. Both names conveyed some information about the life of their master.

During his period, he became one of the most prominent scholars in linguistics, theology, logic and philosophy, as well as in religious sciences such as tafsīr and hadith. al-Kāfiyajī, who has a Hanafī-Māturīdī line, was accepted as the imam of the Hanafīs during his lifetime. His students say that their teacher wrote more than a hundred works in total, especially belonging to the field of ʻaqlī (philosophical and intellectual) sciences. In this study, we tried to analyze, evaluate, and translate his work called *al-Hidāya li bayān al-khalq wa'l-takwīn*, which we accept to belong to al-Kāfiyajī. The work is about the subject of creation and takwīn, which is an important issue of discussion between Māturīdī and Ash'arīs. We have tried to make both an examination of the subject and an evaluation of the work in the context of the subject. In our study, we have taken as a basis the only copy of the work that we can identify today, the copy in Dār al-Kutub al-Misriyya in Cairo.

Keywords: Kalām, Islamic Philosophy, al-Kāfiyajī, Creation, Takwīn, Mukawwan

Kaynakça

- Aliyyül Kârî. *İmam Âzam Fıkh_ı Ekber Aliyyül_Kârî Şerhi*. Çeviren Yunus Vehbi Yavuz. 3. bs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Aykaç, Mustafa. "Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu: Şehu'l-'Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme". *Kader* 18, sy 1 (2020): 1-30.
- Az, Mehmet Ata. "Ilâhî Sıfatların Mâhiyeti ve Gerçekligi Meselesi". İçinde *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*, 1. bs, 267-304. İstanbul: İz, 2021.
- ———. "Tanrı'nın Sıfatları". İçinde *Din Felsefesi*, 121-38. Ankara: Bilay, 2018.
- Brockelmann, Carl. *Gechichte Der Arabischen Litteratur*. C. 2 Supplement. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Cehdânî, Abdu'l-Vâhid. *el-'Allâmetü Muhyî'd-dîn el-Kâfiyecî (Hayâtühü ve musannâfâtühü)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.
- Emecan, Feridun. "Saruhanoğulları". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:170-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibü'l-â'liyye mine'l-'ilmi'l-İlâhiyye*. C. 3. 9 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1987.
- ———. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-u'lemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, t.y.
- ———. *Münâzarât: Dînî ve Felsefî Tartışmalar*. Çeviren Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera, 2021.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyeci". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:154-55. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Gömbeyaz, Kadir. "Onyedinci Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Fıkh-ı Ekber Çevirisi: Ebû Ahmedzâde ve Terceme-i Fıkh-ı Ekber'i". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11, sy 1 (2021): 71-106.
- İbn Furek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtüş-Şeyhi Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İsfehânî, el-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdullah. *et-Teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*. Kahire: Mektebtü'l-Kudsî, 1998.
- ———. "Kitâbü'l-Hidâye libeyâni'l-halk ve't-tekvîn". Kahire, t.y. 395. Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- ———. *Şerhu Kavâidi'l-'irâb li-İbn Hişâm*. Dımeşk: Dâru't-Talâs, 1989.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdullah el-. *Kitâbû't-Taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tafsîr*. Çeviren İsmail Cerrahoğlu. 2. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Kaş, Murat. "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâriç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1, sy 1 (2014): 58-87.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Editör Ekmeleddin İhsanoğlu. C. 3. 6 c. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21:55-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21:87-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. 3. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005.
- Mehmet Tâhir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. Editör Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen. C. 1. 3 c. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2. bs. C. 1. 2 c. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özer, Hasan. "Kâfiyecî ve 'Kitâbu'l-Ferah ve's-Surûr fî Beyâni'l - Mezâhibi'l-Erbe'a' Adlı Eseri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 12 (2008): 277-300.
- Özkan Halit. "Süyûtî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Sâbûnî, Nûreddîn es-. *El-Kifâye fî'l-hidâye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Sehâvî, Şemseddin. *eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ*. C. 7. 12 c. Beyrut: Dâru'l-Cîl, t.y.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. Editör Nuri Akbayar. C. 4. 6 c. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*. C. 1. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1964.
- Taşköprülüzâde, Ahmet Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye = Osmanlı Âlimleri (Çeviri-Eleştirmeli Metin)*. Editör Derya Örs. Çeviren Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tehanevi, Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum*. C. 1. 2 c. ; Beyrut : Mektebetu Lübnan, 1996.
- Yar, Erkan. "Allah'ın İsimlerinin İnsanın Kişilik Gelişimine Etkisi", 1:163-82. Ordu, 2016.
- Yavuz, Sefa. "Muhyiddin el-Kafiyeci'nin Nüzhetü'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.